



ميراث الترجمة

رالف بارتن بيرى

آفاق القيمة

دراسة نقدية للحضارة الإنسانية

ترجمة: عبد المحسن عاطف سلام

مراجعة: محمد على العريان

تقديم: زكى نجيب محمود

تقديم هذه الطبعة: محمد مدين

1774

الزهرة هذا النبات الجميل الفاتن .. كيف أجمع الناس
على أنها جميلة .. كيف استطاع هذا النبات الضئيل
الضعيف أن يجمع وراءه هذا الإجماع ..
كيف استطاعت أن تبث النشوة إلى الأفئدة ... إنها موضع
اهتمام الإنسان وتستمد قيمتها من اهتمام الإنسان بها.
فى هذا الكتاب، قيمة الشيء هى مدى اهتمام الإنسان به،
وكل شيء لا يهتم الإنسان به لا قيمة له. فالقيمة فى واقع
أمورها علاقة وليست كائناً فى ذاته، مثلها مثل كلمة ابن لا
معنى لها إلا أن تربط كيانا بكيان آخر، وكلمة قيمة لا يتيهاً
لها معناها الكامل إلا إذا ربطت بين طرفين، فحين يقول
قائل: "لهذه الهدية قيمة عندي" أصبحت كلمة قيمة هذه،
وصلة بين الهدية وبين القائل. ولكن هذا الحديث لا يفضى
إليك بكل ما تحمله كلمة قيمة من معنى، وإنما يكتفى
بالإيماء ولا يصل إلى التفصيل.

فهذا الكتاب يفتح الأفاق لفيلسوف العلوم الطبيعية
والاجتماعية ولعلم الجمال وفلسفة التربية والفلسفة الدينية
ويحاول فى إخلاص أن يوجد اتحاداً ونظاماً بين هذه
الميادين.

إنه كتاب يستشرف هذه العلوم جميعاً ويصل بين أطرافها فى
عمق ودراية.
إنه كتاب لا بد أن يقرأ.

آفاق القيمة

دراسة نقدية للحضارة الإنسانية

المركز القومي للترجمة

تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ بإشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

سلسلة ميراث الترجمة

المشرف على السلسلة: مصطفى لبيب

- العدد: 1774

- آفاق القيمة: دراسة نقدية للحضارة الإنسانية

- رالف بارتز بيرى

- عبد المحسن عاطف سلام

- محمد على العريان

- زكى نجيب محمود

- محمد مدين

- 2011

هذه ترجمة كتاب:

Realms of Value

By: Ralph Barton Perry

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة.

شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com

Tel: 27354524- 27354526

Fax: 27354554

آفاق القيمة

دراسة نقدية للحضارة الإنسانية

تأليف: رالف بارتن بيرى

ترجمة: عبد المحسن عاطف سلام

مراجعة: محمد على العريان

تقديم: زكى نجيب محمود

تقديم هذه الطبعة

محمد مدين



2011

بيرى، رالف بارتن.

آفاق القيمة: دراسة نقدية للحضارة الإنسانية/

تأليف: رالف بارتن بيرى: ترجمة: عبد المحسن

عاطف سلام: مراجعة: محمد على المريان،

تقديم: زكى نجيب محمود. - القاهرة: الهيئة

المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١ .

٦٥٦ ص : ٢٤ سم .

تدمك ٥ ٨٣٧ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨

١ - القيمة (علم النفس)

أ - سلام، عبد المحسن عاطف. (مترجم)

ب - المريان، محمد على. (مراجع)

ج - محمود، زكى نجيب. (مقدم)

د - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٥٥٥٩ / ٢٠١١

I. S. B. N 978 - 977 - 421 - 837 - 5

ديوى ١٥٣، ٤٥

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

تقديم

أحسن المركز القومى للترجمة صنفاً بقيامه بإعادة طبع أهم الكتب التى تُرجمت من قبل، وذلك لأن الكثير من هذه الكتب، إن لم يكن قد نفذ بالفعل فقد يكون من الصعوبة بمكان ، إن لم يكن من المستحيل فى كثير من الأحيان - العثور عليها فى المكتبات العامة أو الخاصة على السواء.

ويتميز الكتاب الذى نقدم له بقدر كبير من الأهمية والقيمة، وتحقق إعادة طبعه فائدة عظيمة فى مجاله، وهو نظرية القيمة وما تتميز به من دور رئيسى فى الفكر الفلسفى المعاصر.

وقد قدّم له، فى طبعته الأولى، أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود بمقدمة أقل ما يمكن أن يقال عنها إنها لا تترك لمن يحاول أن يقدم له مرة أخرى شيئاً سوى النذر اليسير، وهو ما نحاول تقديمه.

فى كتابه عن "القيمة والإلزام" Value and obligation كتب ريتشارد براندت "Richard Brandt" أن "الف بارتون بيرى" Ralph Barton Perry يُعد أكثر الفلاسفة أصحاب الاتجاه الطبيعى الأخلاقى تأثيراً فى القرن العشرين، أو على الأقل فى الولايات المتحدة الأمريكية . وقد قدّم لنا "بيرى" فى ١٩٢٦ نظرية عامة للقيمة وفى ١٩٥٤ "آفاق القيمة"، الذى يُعد تطويراً وتعميقاً للمحاضرات التى ألقاها "بيرى" فى جامعة جلاسجو Glasgow فى الفترة ما بين ١٩٤٦-١٩٤٧ و ١٩٤٧-١٩٤٨، بالإضافة إلى عدد كبير من الدراسات التى تزخر بوفرة من الأفكار الأصيلة مما يجعلها جديرة بتقديرٍ مستمر ونظيرٍ دائم.

ويُعد كتاب "آفاق القيمة" نتيجاً لفترة طويلة من الدراسات فى نظرية القيمة، وهى الدراسات التى بدأت من كتابه "الاقتصاد الخلقى" (١٩٠٩) The Moral Economy

إلى كتابه "النزعة التطهرية والديمقراطية" (١٩٤٤) Puritanism and Democracy ويُعد الكتاب الأول أفضل مقدمة لكتابنا، حيث يعرض فيه "بيرى" صورة مكثفة لطبيعة القيمة والنظرية الأخلاقية، وتحليلاً لمفهوم التقدم progress والنقد الأخلاقى للفنون الجميلة، ومكانة القيم الدينية فى الخبرة الإنسانية.

وقد توقع "بيرى" برنامج كتابه هذا قبل ظهوره بما يقرب من ثلاثين عاماً؛ فقد نظر إليه "بيرى" على أنه "تمة" لكتابه "نظرية عامة للقيمة" وذلك عندما كتب فى نهايته ما نصه "بعد أن تمّ فحص الطبيعة العامة للقيمة، وتفسير المبادئ التى تحدد صنوفها وتغيراتها ومستوياتها، فإن المهمة التالية تتلخص فى استخدام هذه المبادئ فى عملية تحديد تخومها وتأسيس نظام بين آفاقها الأصيلة والمسلم بها تاريخياً". ويضيف : "ويتبقى فحسب، أن نطبق على القيم التمييزات التى قمنا بالفعل بتطبيقها على الاهتمامات والمصالح".

فالارتباط بين الكتابين يتمثل فى أن "بيرى" قام فى النظرية العامة بتطوير تعريف القيمة فى حدود الاهتمام "interest" فالشئ يكتسب قيمة عندما يكون موضوعاً لاهتمام ما. "a thing has value when it is the object of any interest"

بينما قام فى هذا الكتاب بتطبيق هذا التعريف على الأنظمة المعرفية المتعددة والمتنوعة؛ فإن موضوع الكتاب يستوعب دور القيمة فى الحياة الإنسانية ومعايير المؤسسات الكبرى، وهذه القيم السامية التى تُؤلف فى مجملها ما يُسمى بالحضارة. فقد استهدف "بيرى" فحص هذه النظرية العامة واختبارها بتقديم وصف منظم لآفاق القيمة، وذلك بهدف بيان فائدة تطبيق هذا التعريف العام على كل مجالات الفاعلية الإنسانية.

وكل هذه الفعاليات الفكرية ناقشها "بيرى" على ضوء مبدأين موجّهين وهما:

المبدأ الأول: أن كل المؤسسات والفعاليات الإنسانية التى ناقشها فى الكتاب، تم الربط بينها بهذه البديهية "إن إصدار أحكام قيمة فى كل هذه الفعاليات هو حقيقة واضحة بذاتها ولا تحتاج لتدليل وليست مثاراً للشك".

المبدأ الثانى: أن القيمة التى تقررها هذه الأحكام يمكن تحليلها وتعريفها فى حدود الاهتمامات والمصالح الإنسانية..

فالشئ يكتسب القيمة، عندما يكون موضوعاً لاهتمام: (فالشئ "خير" عندما يكون موضوعاً لاهتمام "إيجابياً" مثل الميل والرغبة والحب، ويكون "سيئاً" عندما يوصف بقيمة سلبية: أعنى عندما يكون موضوعاً لاهتمام "سلبى" من قبيل النفور، والصد، والعزوف، والتحاشى، والكراهية).

ولا يستخدم "بيرى" مصطلح الاهتمام مجرداً، وإنما يعتبره "جنساً" يُعد "الإقبال" و"الإدبار" و"الرغبة والنفور" أنواعاً تدرج تحته، بالإضافة إلى أن "بيرى" دعم وجهة نظره بدراسات مستفيضة فى علوم النفس والاجتماع ولخص وجهة نظره فى هذه العبارة الموجزة الموحية والمؤذية "إن الشئ يكون موضوعاً لاهتمام عندما يؤدى توقعه إلى إثيان أفعال تستهدف تحقيقه أو تستهدف عدم تحقيقه"

واهتمام "بيرى" بالحضارة ونقد الحضارة هو اهتمام بالحضارة بمعناها "الكلى" و"العام" وليس بمجرد "عالمنا المعاصر" كما أنه لم يستهدف من مشروعه أن يكون "وصفاً" لوجهات النظر المختلفة والمتعددة المتعلقة بهذا الموضوع؛ فقد كان هدفه هو "محاولة وضع معايير معينة يمكننا بها تبرير وتقييم الحضارة وتجلياتها، أعنى مكوناتها المتعددة المتنوعة".

وعلى بالرغم من أن "بيرى" لم يزعم أنه خبير فى كل أفاق المشروع الإنسانى التى تناولها فإنه عبّر فى تناوله عن نظرية شاملة للحضارة الإنسانية، وهو ما ظهر بوضوح فى كثير من فصول الكتاب حيث نجده يعكس حكمة عميقة وأحياناً عاطفة جياشة وحماساً متدفقا، ويبدو هذا بوضوح أكثر عندما كان يتحرر من "عبوديته" لنظريته العامة وتخليه عن المصطلحات المجردة التى تقوم عليها هذه النظرية العامة.

وقد كرّس "بيرى" الفصول الخمسة الأولى من كتابه لإعادة عرض نظريته فى الاهتمام، وذلك فى علاقتها بتعريفه للقيم فى حدود نظرية سيكولوجية فى الاهتمام بالإضافة إلى أن هذه الفصول الخمسة متخمة بالتمييزات التى أجراها "بيرى" على الاهتمام وتحليلاته لاتجاهات الاهتمام، "فنظرية القيمة" فيما يرى بيرى، تُشير إلى سمة سائدة وفريدة تميز الوجود الإنسانى، ونعنى بها انبثاق اهتمامات لها موضوعات؛ وهى نظرية تقوم فيها الاهتمامات بعمليات الربط بين هذه الموضوعات أو تقوم بعملية "تنميتها" و"رعايتها" أو "التقليل من شأنها" أو تؤدى إلى "اضمحلالها" و"تلاشيها" وهى نظرية تكتسب فيها أشياء بعينها صفة كونها موضوعات لاهتمام، وهى نظرية تشتمل

على أشياء وأحداث تؤدي إلى تعزيز موضوعات الاهتمام أو تدميرها. فالقيمة تحدث بحيازة موضوع ما لاهتمام ما. ومن ثم فالاهتمامات الأكثر شمولاً تُعد، دوماً، أفضل من الأقل شمولاً. ولما كان يمكن للمرء أن يستوعب، وعلى نحوٍ منظم، اهتمامات الآخرين في اهتماماته؛ فإن "الجانب العام" public للمرء يُعد أكثر "شمولاً" من جانبه "الفردى" و"الخاص" private ومن ثم تكون له الأسبقية والأولوية؛ ومن ثم تكون الأخلاق هي السعى لتحقيق "الانسجام والائتلاف بين الاهتمامات والمصالح المتضاربة والمتصارعة" ويتحقق هذا، فيما يرى بيرى، من خلال مبدئين وهما:

الحرية Freedom.

الكلية Universality.

ويتطلب المبدأ الأول ضرورة أن نجعل الاهتمامات مؤتلفة، وذلك من أجل الاهتمامات موضع الاهتمام وليس لسبب آخر، وأما المبدأ الثانى فيؤكد على ضرورة الأريحية الصادقة في استهداف الاهتمامات بحيث يستهدف كل فرد اهتمامات الآخرين مما ينتهى إلى "خلق الخير الأعلى" وهو ما يُطلق عليه "بيرى" وصف "السعادة المؤتلفة" harmonious happiness ويكون واجب كل فرد، من ثم، هو السعى الدائب لتحقيق هذا الخير الأقصى.

وبيرى يؤكد على أهمية هذا السعى الدؤوب؛ لأن هناك، فيما يرى، الملايين الذين ليس لديهم "اهتمام" يمثل هذا الانسجام، بل إنهم فى الحقيقة يستهدفون غايات مضادة.

ويمكننا هنا أن نُشير إلى مُشكلة تواجه نظرية بيرى؛ فنحن إذا سلمنا معه بأن "محك" نظرية القيمة، بعد أن تجتاز المطالبات الصورية اللازمة لأية نظرية، هو فائدتها باعتبارها موجهاً لنا فيما نقوم به من اختيارات تعزز "الممكن الأفضل" وهو هنا "الانسجام والائتلاف" الذى أشرنا إليه، فإن الصعوبة التى تواجه "بيرى" تتعلق "بالعلاقات اللانهائية التى تربط كل اهتمام بغيره من الاهتمامات الأخرى، بالإضافة إلى العمليات التى تحدد "الاهتمامات" وأيضاً "تحيز" العقل الإنسانى فى تقييم "اهتمامات" الآخرين، مما ينتهى إلى أن يكون من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، على العقل الإنسانى أن يقرر ما الاهتمامات التى تؤدي على نحوٍ أفضل إلى تعزيز هذا الائتلاف وهذا الانسجام، بحيث لا يكون أمام المرء هنا إلا أن يقوم بعملية "مسح" لكل

الاهتمامات "المعروفة" و"المتخيلة" وأيضا لكل العلاقات "الممكنة" و"المتخيلة" للالتلاف
الحر بين هذه الاهتمامات المعروفة والمتخيلة!!

وقد ناقش "بيرى" فى الفصل الأول الذى جعل عنوانه "تعريف القيمة بمعنى
الاهتمام" فكرة منهجية نراها - بجانب فكرته عن الاهتمام، فكرة محورية لفهم
محتويات الكتاب، فقد قام "بيرى" بتنفيذ مقولة "أن القيمة مفهوم أو كيفية غير طبيعية
non-natural لا يمكن تعريفها Indefinable أو هى كيفية لا يمكن تحليلها" وهى المقولة
التي أسسها فى الفكر الأخلاقى المعاصر جورج إدوارد مور G.E. Moore فيما أطلق
عليه اسم "المغالطة الطبيعية" Naturalistic Fallacy وتابعه فيها أصحاب الاتجاه
الحدسى مثل "وليم ديفيد روس" وغيره. ولكن "بيرى" يؤكد، فى المقابل، على "أن تاريخ
الفكر الإنسانى يبرهن على عدم جدوى أو نفع اللامعرفات ويستبعدنها" ويرى،
بالإضافة إلى ذلك، أنه من الصعوبة بمكان أن نفهم كيف دأب بعض فلاسفة القيمة
على ربط أنفسهم بمغالطات مزعومة مثل "المغالطة الطبيعية" والصعوبات التى يفترض
أنها تحول دون التكامل المعرفى؛ أعنى التكامل بين المعرفة الأخلاقية والمعرفة العلمية"

وبعد أن يوضح "بيرى" هذه الفكرة المنهجية الأساسية يأخذ فى مناقشة المؤسسات
الاجتماعية والعلوم ذات الصلة بهذه المؤسسات. وهذه العلوم صنفها "بيرى" إلى:

- علوم أخلاقية. moral.

- علوم "لا أخلاقية". non-moral.

- علوم "متجاوزة للأخلاق". super moral.

والعلوم "الأخلاقية" تنصرف إلى:

(١) - المؤسسات المعرفية.

(٢) - المؤسسات الجمالية.

(٣) - العلم الطبيعى.

(٤) - الفن.

وعلى الرغم من أن هذه الفاعليات يمكن تقديرها وتقييمها، على أسس أخلاقية،
فإن مبدأ الحرية الذى أشرنا إليه، يتطلب ضرورة تقييم هذه الفاعليات على نحو
جوهرى فى حدود أهدافها الخاصة، وهذه هى مهمة "علم العلم" و"علم الجمال".

وأما المؤسسات المتجاوزة للأخلاقية فهي "التربية" و"الدين"، وتُوصف بأنها متجاوزة للأخلاقية؛ لأنها تتضمن، فيما يرى "بيري"، أهدافاً وأغراضاً تتجاوز "فكرة العيش في سلام مع الآخرين".

ونُشير هنا إلى ما يتصف به اختيار "بيري" لمصطلحاته من جدة، فقد أطلق على مصطلح الضمير اسم "المؤسسة الاجتماعية"، وما يعنيه هنا هو "التقليد أو العرف الخلقى" أو "قاموس المعايير الخلقية"، وهو ما دفع "بيري" إلى القول "إن اتجاهاً يتصف بكونه فقط اتجاهاً شخصياً لهو اتجاه يلعب دوراً على قدر عالٍ من الأهمية في إفساد الضمير وانحرافه، ولكنه حتى يحقق قبولاً عاماً وممتداً، فإنه يُعد فحسب، ضميراً في طور التكوين".

ولأن الضمير هو الأداة التي بها تطبق أحكام القيمة على مجالات السياسة والقانون والاقتصاد، فإنه يُمثل "الخلقية" morality على نحوٍ مباشر أكثر من غيره من الأدوات، ويؤكد "بيري" على ضرورة عدم الخلط بين "الضمير" و"علم الضمير"، أعنى ضرورة التمييز بين "الفلسفة الخلقية" Morality، و"فلسفة الأخلاق" Ethics، فبالإمكان توجيه النقد للضمير من جانب الأخلاق Ethics وذلك في حدود مصطلحات "خلقية".

ويوضح "بيري" فكرته بالمقارنة في مجال الأخلاق، بين "الفيلسوف الأخلاقي" و"الرسول الأخلاقي" و"الحكيم الأخلاقي"؛ فكل ما في وسع فيلسوف الأخلاق أن يقوم به هو تحديد الهدف الأخلاقي - وكل ما يستطيع الأنبياء الأخلاقيون أن يفعلوه هو - أن يحضوا الناس على السعى وراء هذا الهدف الأخلاقي، وكل ما يستطيعه الحكماء الأخلاقيون هو أن يسردوا تجربة وخبرة هؤلاء الذين أفلحوا في تحقيق هذا الهدف الأخلاقي.

وعندما يُناقش "بيري" مشكلة الفن وعلم الجمال نراه يؤكد على وجود نوع من الاهتمام يُطلق عليه اسم "الاهتمام الجمالي" aesthetic interest وهو اهتمام يُميز الفنون الجميلة عن كل من الفنون التطبيقية أو الفنون النافعة، وذلك من جهة، والفنون العملية، وذلك من جهة أخرى. كما أن "بيري" يميز بين الفاعلية الجمالية والفاعليات العملية والمعرفية؛ وهو يصف هذا الاهتمام الجمالي بأنه نوع من الفاعلية التأملية، ويعرف الجمال Beauty بأنه "فئة الخصائص أو الكيفيات التي لو وصف بها موضوع ما بها، فإنه يُصبح موضوعاً للاهتمام الجمالي".

ويؤكد "بيرى"، مقابل أصحاب الاتجاهات الحدسية، على أن "الجمال" كيفية "تقبل التحليل"، أعنى يمكن تعريفها وردها إلى الخصائص التى تجعل من الشيء موضوعاً للاهتمام الجمالى.

ويناقش بيرى، بالإضافة إلى ذلك، قضية العلاقة بين "الفن" و"الأخلاق" و"المنطق"، أعنى العلاقة بين القيم الثلاث الكبرى وهى "الحق" و"الخير" و"الجمال" وينتهى "بيرى" إلى استقلال هذه القيم ويؤكد على أن لكل منها "كيفية" خاصة بها؛ "فالفن الجميل، مثل العلم، يستمد كلفيته من اهتمام نوعى مستقل، وهو الاهتمام الجمالى" وهو اهتمام "كلى"، وهذه الكلية توصف بأنها "عميقة" و"جذرية" و"أساسية".

وفى الفصول الثلاثة التى ناقش فيها "نظام الحكم" و"القانون" و"الاقتصاد" والعلوم ذات الصلة بها، وأعنى بها "علم السياسة" و"علم التشريع" و"علم الاقتصاد"، قدم "بيرى" ثلاثة أنواع من التحليل:

التحليل التفسيرى.

التحليل المعيارى.

التحليل التكنولى "التكولوجى"

ويجب كل تحليل من هذه التحليلات على سؤال بعينه؛ فالتحليل التفسيرى يجب على السؤال المتعلق بالسبب الذى يؤدى لأن تقع الأحداث على نحو بعينه دون غيره. ويجب التحليل المعيارى على السؤال المتعلق بمدى خيرية هذه الأحداث، وهل هى خيرة بالفعل؟ أما التحليل التكنولوجى فيجب على السؤال الخاص بمدى إمكانية التأثير فى مجرى هذه الأحداث وكيفية حدوث مثل هذا التأثير.

ويؤكد "بيرى" فى الفصل الذى ناقش فيه فلسفة التاريخ على أن المؤرخ لا يمكنه تجنب إصدار "أحكام قيمة": "فإذا كانت المعرفة التاريخية هى معرفة عن أفعال البشر وأعمالهم، عن ازدهارهم وانهارهم، عن سموهم وتدنهم، وتأثير هؤلاء البشر، سواء التأثير السيئ أو التأثير الأفضل فى عصرهم، وفى الرخاء والبؤس، فلا يمكن أن تكون هذه المعرفة وصفية Descriptive بدون أن تكون فى الوقت نفسه معيارية Normative. ويترتب على هذا ضرورة أن يكون لدى المؤرخ "فلسفة قيمة"، أعنى ضرورة أن يجعل معايير ظاهرة وواضحة لكى يحقق الموضوعية".

والحق أن "بيرى" يُعبر في فهمه للتاريخ عن "عقلانية" وإدراك صحيح لموضوع التاريخ، وخاصة إذا وضعنا في اعتبارنا أن "بيرى" يتحدث عن "أحكام القيمة العامة" وليس عن "أحكام قيمة نوعية"، أعنى "القيم الأخلاقية". ولعلنا لا نجانب الصواب لو قلنا إن "بيرى" يقترب في تأكيده على أن المؤرخ لا يكون كذلك إذا تحاشى إصدار أحكام قيمة، من "بندتو كروتشه" وأيضاً "إرنست كاسيرر".

ولعل الفصل الذى ناقش فيه "بيرى" مشكلة "العلم وعلم العلم" يُعد، بمقارنته بغيره من فصول الكتاب، أقلها في قوة الحجة، فقد أراد "بيرى" لكى يكتمل مشروعه الفلسفى في نقد الحضارة، أن يجعل للعلم مكاناً في هذا المشروع، وهو في هذا يختلف مع أصحاب النزعة العلمية المتطرفة والوضعية المنطقية الذين ينظرون إلى العلم على أنه "نسق معرفى مجرد من العنصر القيمي".

ويرى في المقابل "أن العلم هو أحد آفاق القيمة" وعلى الرغم من أننا لا ننكر وجود علاقة بين العلم والقيمة، فالعلم مثله مثل أية فاعلية إنسانية يمكن أن يكون موضوعاً لأحكام قيمة تتعلق به، فبإمكاننا أن نسأل عن قيمة العلم؟ وأن نسأل عن الأهداف والمصالح التى يستهدف العلم تحقيقها؟ ولكن هذا شيء وأن نزعم أن العلم مجال لإصدار أحكام قيمة شيء آخر.

ويناقش "بيرى" مشكلة النظم الاجتماعية في أكثر من فصل من كتابه مثل "التنظيم الاجتماعى" و"النظم الاجتماعية" و"الثقافة والحضارة وعلم الاجتماع"، ويرى أن علماء الاجتماع تورطوا في خطأين، وقد عبّر "بيرى" عن الخطأ الأول بقوله "إن علم الاجتماع يقاسى من نوع من الخجل أو التهيّب أدت إليه "الصرامة المنهجية". ويزيد "بيرى: موقفه وضوحاً بقوله "لأن علماء الاجتماع ينتابهم الخوف من أن يُوصفوا بأنهم "لا علميون" فإنهم يحجمون عن تحليل الحياة الإنسانية في كليتها وشمولها وعموميتها، فقد باع علماء الاجتماع، باستثناء الكبار منهم، حق ميلاده نظير "أمشاج من وضعية"، وقد يُؤدى هذا الإحجام إلى "تدمير العلم نفسه" ويجعله ينحل في النهاية إلى محاضرات عن السياسة أو السفر أو علم النفس أو الأنثروبولوجيا والجغرافيا أو علوم اجتماعية ثقافية جديدة".

ويدعو "بيرى" علماء الاجتماع إلى اقتحام الموضوع الحقيقى لهذا العلم على نحو يتسم بالشجاعة ويحذرهم، في الوقت نفسه، من أن تؤدي أدواتهم التحليلية

وما تتصف به هذه الأدوات من "بلادة" و"غباء" إلى تقاعسهم عن النهوض بهذا العمل المشروع".

وأما "الخطأ الثاني" فيتمثل، فيما يرى بيرى، فى امتناع علماء الاجتماع عن إصدار أحكام معيارية normative بحجة أن علم الاجتماع علم "وصفى" Descriptive، ويؤكد "بيرى"، فى المقابل، "أنه من المحال أن نصف الثقافة والحضارة، ونستبعد من هذا الوصف القيم والمعايير". ويشعار الوصف بنفل علماء الاجتماع حقيقة أن القيم جوانية وأصلية، بل إنها وليدة موضوع علم الاجتماع نفسه".

والحق أن علماء الاجتماع قد حققوا قدراً كبيراً من النجاح فى النهوض بهذه المهمة، وأعنى بها "الدور الموضوعى للقيم والمعايير"، وعلى الرغم من أنه لا يغلب عليهم، فى مجالهم، إصدار مثل هذه الأحكام، فإن هذا لا يعنى كما، يرى بيرى، أنهم يرفضون معالجة "الجانب القيمي والمعايرى" فى الحياة الاجتماعية.

ولعل أفضل ختام لهذه المقدمة هو ما ورد فى خاتمة مقدمة أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود التى يصف فيها هذا الكتاب بقوله "إنه كتاب قد أضافت ترجمته إلى المكتبة العربية إضافة نفيسة، فماذا يشغل الإنسان أكثر من حياته فرداً ومجتمعاً؟ ثم ماذا فى حياته أولى بالعناية مما يُثير اهتماماته ويعود عليه بالنفع وسعادة العيش؟

ولكن هذه الأمور قد يكتبها قلمٌ فج ساذج فلا يكون لها وزن، وقد يكتبها قلم قدير مطلع باحث علامة، فيكون لها فى حياتنا الثقافية رجحان، ومن هذا القبيل الكتاب الذى نقدمه لقراء العربية.

محمد مدين

آفاق القيمة

دراسة نقدية للمضاف الإنسانية

المشتركون فى هذا الكتاب

المؤلف : دالف بارتن بىرى

ولد فى فرمونت سنة ١٨٧٦ ، ودرس فى جامعة برينستون وحصل على
ليسانس الآداب سنة ١٨٩٦ ثم ذهب الى جامعة هارفارد حيث حصل على
الدكتوراه سنة ١٨٩٩ . وفيما بعد أعطى درجات شرفية من جامعات كلارك
وكولبى وهارفارد وبنسلفانيا .

بدأ حياته العملية مدرسا للفلسفة فى جامعة وليامز وفى سنة ١٩١٣ عين
أستاذا للفلسفة بجامعة هارفارد ولما ذاع صيته دعى ليحاضر فى الجامعات
الفرنسية .

كان بىرى تلميذا وصديقا حميما لهنرى جيمس ولذا اعتبرت ترجمته لحياة
الاخير أوفى ترجمة نال عليها جائزة بوليتزر للتراجىم . انه يعد كتاب « آفاق
القيمة » الكتاب الأول وهو عبارة عن توسيع وتعديل فى المحاضرات التى
ألقاها فى الأديان الطبيعية فى جامعة جلاسجو .

ويعتبر بىرى من الفلاسفة والعلماء الأمريكيين الذين يشار اليهم بالبنيان .

المترجم : الدكتور عبد المحسن عاطف سلام

تخرج فى جامعة الاسكندرية سنة ١٩٤٥ وحصل على الدكتوراه من
جامعة أكسفورد سنة ١٩٥٢ . ألف كثيرا من الكتب منها : « دراسة نظرية
وتطبيقية فى الشعر العربى الحديث » و « نحو أدب جديد فى مجتمع اشتراكى
تعاونى ديمقراطى » و « الوحدة الثقافية فى الجمهورية العربية المتحدة » .

حصل على وسام الجمهورية الطبقة الرابعة تقديرا لخدماته للتعليم
الجامعى . وهو يعمل أستاذا مساعدا بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية .

المراجع : الدكتور محمد علي العريان

أستاذ التربية بالجامعة الليبية • عمل أستاذا للتربية بكلية المعلمين ، ثم خيرا منتديا بالأمم المتحدة بمعهد تدريب المعلمين بالخرطوم • حصل على ليسانس الآداب قسم اللغة الانجليزية من كلية الآداب - جامعة القاهرة مع درجة الامتياز سنة ١٩٣٩ ، ثم حصل على دبلوم معهد التربية العالي للمعلمين بالقاهرة مع مرتبة الشرف سنة ١٩٤٠ • درس في اكسفورد واكستر بانجلترا وحصل على دبلوم اللغة الانجليزية ، ثم حصل على درجة الماجستير في التربية من جامعة كولومبيا سنة ١٩٥٢ ودرجة الدكتوراه في التربية من كولومبيا سنة ١٩٥٢ ، كذلك عمل بدار التحرير للطبع والنشر • ترجم كتاب : « النفس المنبثقة » وكتاب « نظرات في الثقافة » ، و« أحاديث للمعلمين » و « النشاط المدرسي في المرحلة الثانوية » و « عندما يواجه المعلمون أنفسهم » و « نظرات في التعليم الثانوي » و « لماذا نعلم ؟ » و « البراجماتية » و « قاموس جون ديوي للتربية » و « أفكار وشخصية وليم جيمس » ، وجميعها من الكتب التي أصدرتها هذه المؤسسة •

المراجع وصاحب المقدمة : الدكتور زكى نجيب محمود

أستاذ المنطق ومناهج البحث بكلية الآداب بجامعة القاهرة . حصل على درجة الدكتوراه فى الفلسفة من جامعة لندن . مؤلف لعدد كبير من الكتب فى الفلسفة وفى النقد الأدبى . من أهم مؤلفاته فى الفلسفة : « المنطق الوضعى » و « خرافة الميتافيزيقا » و « نحو فلسفة علمية » و « حياة الفكر فى العالم الجديد » الذى أصدرته هذه المؤسسة . ومن مؤلفاته فى تاريخ الأدب ونقده : « فنون الأدب » و « قصة الأدب فى العالم » . ترجم « المنطق » لمؤلفه جون ديوى ، وهو من الكتب التى نشرتها هذه المؤسسة . نال جائزة الدولة التشجيعية لسنة ١٩٦٠ .

محتويات الكتاب

صفحة

مقدمة : بقلم الدكتور زكى نجيب محمود	١
تقديم المؤلف	٧ - ٩
الفصل الأول : تعريف القيمة بمعنى الاهتمام أو الجدوى	١١ - ٢٨
١ - مشكلة التعريف ومعايره	
٢ - كلمة « قيمة »	
٣ - كلمة اهتمام أو مصلحة	
٤ - المعنى الفكرى ضد العاطفى	
٥ - المجزأ المزعوم عن تعريف القيمة	
٦ - التداول ، التناقض ، النسبية	
٧ - التعريف الوصفى للقيمة	
الفصل الثانى : علم النفس الوجدانى - الحركى	٢٩ - ٥٢
١ - علم النفس الازدواجى والتكامل	
٢ - الفجائية ، الاستمرار ، الحيادية	
٣ - مدارس علم النفس	
٤ - مغالطة الرجعى (وراثه الصفات عن الأسلاف)	
٥ - العقل والجسم	
٦ - الحوافز	
٧ - الشعور والانفعال	
٨ - الانفعال	
الفصل الثالث : موضوع الاهتمام أو الجدوى	٥٣ - ٧٣
١ - المصلحة والادراك كوسيط	
٢ - الادراك وموضوعه	
٣ - الموضوع المشكل	
٤ - موضوع المحصلة كمشكلة	

٥ - التصرف والمناسبة

٦ - البصاغت

٧ - عتبة المصلحة

الفصل الرابع : التدرج - التكامل - التغير الفجائي ٧٥ - ١٠٣

١ - مشكلة التدرج

٢ - التفضيل ، الشدة ، القوة

٣ - مدة الاستمرار - والعدد

٤ - الاستنارة والشمول

٥ - التكامل الشخصى

٦ - سيكلوجية الشخصية

٧ - التكامل الاجتماعى

٨ - التغير الفجائى

الفصل الخامس : طرائق الاهتمام ١٠٥ - ١٢٢

١ - الميول البدائية

٢ - الكمون ، الامكانية ، العبث ، الوجود الوهمى ، المرء

٣ - الاهتمامات الطويلة الامد والمتبادلة

٤ - الاهتمام الايجابى والسلبى

٥ - المنافع المستقلة والنهائية والجوهرية والمتحركة والمساعدة

٦ - الاهتمامات الشخصية والاجتماعية

٧ - الاهتمامات المتضاربة والمتناسقة

٨ - الاهتمامات العليا والدنيا

الفصل السادس : معنى الاخلاق ١٢٣ - ١٤١

١ - وظيفة النظرية الاخلاقية

٢ - المفاهيم الباطلة للاخلاق

٣ - الاخلاق كنسق منظم

٤ - الارادة الشخصية الاخلاقية

- ٥ - الإرادة الاجتماعية الأخلاقية
- ٦ - مستويات التوافق
- ٧ - مجال الأخلاق الآخذ في الاتساع
- ٨ - الأخلاق كعملية موصولة لا تنتهى

الفصل السابع : تفسير المفاهيم الأخلاقية ١٤٣ - ٢٦٥

- ١ - الحق والخير والجمال
- ٢ - السعادة والخير الأخلاقي
- ٣ - الحق والحقوق
- ٤ - الواجب والالتزام
- ٥ - الوسيط الأخلاقي المسئول
- ٦ - الفضائل والنواميس والقوانين

الفصل الثامن : برهان المعرفة الأخلاقية ١٦٧ - ١٨٩

- ١ - الشك الأخلاقي
- ٢ - الطبيعة العامة للمعرفة الأخلاقية
- ٣ - الدليل اللقائي أو الحدس
- ٤ - الدليل العقلي
- ٥ - الدليل المستمد من السلطة
- ٦ - الدليل الميتافيزيقي
- ٧ - الدليل السيكلوجي
- ٨ - بيئة الاتفاق
- ٩ - بيئة الرأي
- ١٠ - الدليل التجريبي

الفصل التاسع : التنظيم الاجتماعي ١٩١ - ٢١٠

- ١ - بعض المميزات الشكلية للمجتمع
- ٢ - العلاقات الانسانية غير المتفاعلة

- ٣ - الاشتراك فى المعرفة والتفاعل
- ٤ - من الاشتراك فى الحاجة الى الاتفاق
- ٥ - الاتفاق المثل
- ٦ - من الاتفاق الى التفاوت
- ٧ - الشخصية والمجتمع
- ٨ - التعدد وتداخل المجتمعات

الفصل العاشر : النظم الاجتماعية ٢٢٨ - ٢١١

- ١ - تعريف عام
- ٢ - نظم كبرى ونظم صغرى
- ٣ - المقارنة بين المنافع العملية والمنافع العقلية والجمالية
- ٤ - المقارنة بين الاتفاق العملى والعقل
- ٥ - موجز للنظم الأخلاقية
- ٦ - العلم والفن كنظم اجتماعية
- ٧ - نظم مختلطة وشتى
- ٨ - تداخل النظم

الفصل الحادى عشر : العلوم الثقافية ومناهجها ٢٤٧ - ٢٢٩

- ١ - المقارنة بين العلم الثقافى والعلم الطبيعى
- ٢ - العلم الثقافى والنظم الثقافية
- ٣ - تبويب العلوم الثقافية
- ٤ - منهجها الوضعى
- ٥ - الوصف التأويل والمياري والتكنولوجى
- ٦ - المنهج التفسيرى
- ٧ - المنهج المياري : الداخلى والخارجى
- ٨ - المنهج المياري : وسيلة وغاية
- ٩ - المنهج التكنولوجى

الفصل الثاني عشر : الضمير والأخلاق ٢٤٩ - ٢٦٩

- ١ - الضمير كنظام ثقافى
- ٢ - الأخلاق كعلم ثقافى
- ٣ - تعريف الضمير
- ٤ - المنهج التفسيرى للأخلاق
- ٥ - المنهج المعيارى للأخلاق - وسيلة
- ٦ - التمييز النهائى أو الأخلاقى للضمير
- ٧ - العقلية : الاخلاص والاستنارة
- ٨ - الاصلاح التحرر والعالمية
- ٩ - المنهج التكنولوجى للأخلاق

الفصل الثالث عشر : نظام الحكم وعلم السياسة ٢٧١ - ٢٩٧

- ١ - وصف عام لنظام الحكم
- ٢ - مشكلة السيادة
- ٣ - المنهج التفسيرى فى علم السياسة
- ٤ - الطرق الرسلية والمعارية الخارجية
- ٥ - المنهج المعيارى والنهائى
- ٦ - التسويغ العقلى لنظام الحكم : الاخلاص
- ٧ - قانون التحرر
- ٨ - قانون العالمية
- ٩ - السياسة العالمية المتحررة
- ١٠ - الحرب والسلام
- ١١ - التكنولوجيا السياسية

الفصل الرابع عشر : القانون والتشريع ٢٩٩ - ٣٢٩

- ١ - المعنى العام للقانون
- ٢ - القانون التشريعى
- ٣ - القانون والأمر

- ٤ - المنهج التفسيري في التشريع
- ٥ - النقد الأدائي للقانون
- ٦ - النقد الخارجي للقانون
- ٧ - النقد الأخلاقي للقانون
- ٨ - القانون الإيجابي والقانون العالي
- ٩ - الاخلاص والاستفادة
- ١٠ - مقياس التحرر
- ١١ - مقياس العالمية
- ١٢ - التكنولوجيا الشرعية وخلق القانون

الفصل الخامس عشر : الاقتصاد وعلم الاقتصاد ٣٣١ - ٣٠٠

- ١ - الوصف العام للاقتصاد
- ٢ - القيمة الاقتصادية والقيمة النوعية
- ٣ - السعر وماذا يقيسه ؟
- ٤ - المنهج التفسيري في علم الاقتصاد
- ٥ - النقد الوسيلى والخارجى للاقتصاد
- ٦ - النقد النهائى أو الأخلاقى للاقتصاد
- ٧ - الحدود الأخلاقية للفطنة الاقتصادية
- ٨ - التسويغ العقلى للاقتصاد
- ٩ - قانون التحرر والثورة الاجتماعية
- ١٠ - قانون العالمية والاقتصاد العالمى
- ١١ - التكنولوجيا الاقتصادية

الفصل السادس عشر : دعاوى الديمقراطية ٣٦٧ - ٣٩٥

- ١ - الديمقراطية نظاما أخلاقيا
- ٢ - للناس وبالناس ومن الناس
- ٣ - الديمقراطية السياسية والاجتماعية والمتكاملة
- ٤ - دائرة الديمقراطية

- ٥ - ديمقراطية فى الديمقراطية
- ٦ - الحرية
- ٧ - المساواة
- ٨ - محك الديمقراطية
- ٩ - الديمقراطية العالمية

الفصل السابع عشر : العلم وعلم العلم ٣٩٧ - ٤٣٠

- ١ - العلم فى وضع دفاعى
- ٢ - الادراك كتوقع
- ٣ - معايير المعرفة : الحق والبرهان والتيقن
- ٤ - تعريف العلم
- ٥ - برهان العلم
- ٦ - العلم الصرف والعلم التطبيقي
- ٧ - شرح العلم
- ٨ - قيم العلم
- ٩ - القيمة الأخلاقية للعلم
- ١٠ - التحكم الاجتماعى فى العلم

الفصل الثامن عشر : الفن وعلم الجمال ٤٣١ - ٤٧٣

- ١ - الفن الجميل والفن النافع
- ٢ - عالمية المنفعة الجمالية
- ٣ - مميزات المنفعة الجمالية
- ٤ - الموضوع الجمالى
- ٥ - الجمال صفة مميزة
- ٦ - المنهج التفسيري فى علم الجمال
- ٧ - النقد الجمالى
- ٨ - النقد الأخلاقى للقيمة الجمالية
- ٩ - التمحيص الادراكى للقيمة الجمالية
- ١٠ - الكبر والسمو
- ١١ - المظلمة

صفحة

الفصل التاسع عشر : الثقافة والحضارة وعلم الاجتماع ... ٤٧٥ - ٥٠٩

- ١ - تعريف للثقافة والحضارة
- ٢ - علم الاجتماع ومناهجه
- ٣ - علم الاجتماع التفسيري
- ٤ - الوحدة والتعدد في الثقافات
- ٥ - نسبية الثقافة
- ٦ - معايير الحضارة
- ٧ - الحب
- ٨ - السعادة
- ٩ - الحضارة الشاملة
- ١٠ - الحضارة العالمية

الفصل العشرون : تاريخ التاريخ ... ٥١١ - ٥٥٢

- ١ - التاريخ وموضوعه
- ٢ - الموضوع التاريخي الباقي
- ٣ - الشواذ المزعومة في المعرفة التاريخية
- ٤ - نسبية التاريخ
- ٥ - فلسفات التاريخ
- ٦ - المناهج الثلاثة للمعرفة التاريخية
- ٧ - المنهج التفسيري
- ٨ - المنهج المعيارى
- ٩ - معنى التقدم
- ١٠ - التقدم الجزئى
- ١١ - دروس التاريخ

الفصل الحادى والعشرون : التربية وعلم التربية ... ٥٥٣ - ٥٩٠

- ١ - المعنى العام للتربية
- ٢ - تقسيمات عامة وفرعية للتربية

- ٣ - المناهج
- ٤ - التربية المستقبلية
- ٥ - المناهج التفسيرية والمعارية والتكنولوجية
- ٦ - الغرضية والاستنارة
- ٧ - التربية والتكوين العقدي
- ٨ - التربية الأخلاقية
- ٩ - التربية من أجل الديمقراطية
- ١٠ - التربية الحرة والانسانية
- ١١ - تكوين عقل عالمي

الفصل الثاني والعشرون : القيمة والميتافيزيقيا ٥٩١ - ٦٢١

- ١ - معايير مختلفة للكينونة
- ٢ - الحيادية
- ٣ - الواقعية
- ٤ - التجريبية
- ٥ - الطبيعية
- ٦ - الحرية
- ٧ - الوقتية والتعدد
- ٨ - الواقع الوجود والقيمة
- ٩ - مصير الانسان الكوني

مقدمة يقام : الدكتور زكي نجيب محمود

انه ليستحيل على عصر كعصرنا هذا ، يسوده العلم على النحو الذى نرى ، فأنى توجهنا بالبصر الفينا العلم عن ايماننا وشمائلنا ، بمعامله وتقنياته ومصانعه . أقول انه ليستحيل على عصر أمسك العلم بزمامه على هذا النحو ، أن يترك فلاسفته فى أبراجهم كما كانوا يصنعون طوال العصور ، اذ كان الفيلسوف لا يضيره أن ينعزل وحده ، ليبنى هرمه الفلسفى بيديه من قاعدته الى القمة ، لا يشرك معه أحدا فى عملية البناء ؛ فالنسق الفلسفى كله ، من الفه الى يائه ، يخرج من رأسه ، كما خرجت منيرفا من رأس زيوس ، كاملة التكوين ، فاذا ما أعقبه فيلسوف آخر ، وأراد أن يغير وجهة النظر ، لم يكن أمامه بد من أن يقيم بدوره نسقا كاملا ، يضع له المبدأ ، ثم يهبط درجات السلم وحده ، حتى يصل الى آخر النتائج ، ثم سيطر العلم . . .

وللعلم ومنهاجه خصائص تميزه ؛ منها ألا يستقل عالم واحد بالأمر كله من أول الشوط الى آخره ، كما كان الشأن مع الفلاسفة ، بل لابد من تعاون بين مجموعة العلماء المشتغلين فى مجال بعينه ، يكمل بعضهم بعضا ، ويصحح بعضهم بعضا ، وتكتفى كل مجموعة بمسألة واحدة تطرحها للبحث ، وتتبادل فيها النتائج ، لا تطمع فى أن تلم بالعلم كله ، ولا تسبق الزمن فتفرض أن نظريات العلم لابد متكاملة كلها فى بناء نسقى واحد ؛ اذ يجوز ألا يكون أمرها كذلك .

فهل يمكن لفلاسفة هذا العصر العلمى ألا يتأثروا بهذا كله ، فيقوم بينهم التعاون على مسألة واحدة صغيرة ، بدل أن يستقل فيلسوف واحد بالأمر كله ؟ وذلك ما حدث ؛ ففي سنة ١٩١٠ اجتمع ستة من فلاسفة الجامعات الأمريكية - بينهم ، بل ربما كان على رأسهم ، رالف بارتن بيرى (١٨٧٦ - ١٩٥٧) مؤلف كتاب « آفاق القيمة » الذى تقدمه للقراء - اجتمع هؤلاء الفلاسفة الستة ، ليضعوا فيما بينهم أساسا يتفقون عليه جميعا ، ثم يتعاونون معا على معالجة المشكلات الفلسفية التى تنشأ أمامهم فى الطريق ؛ ولم يلبثوا بعد بضعة اجتماعات عقدوها ، حتى أصدروا فى يوليو سنة ١٩١٠ - بيانا بالأساس المشترك ، وكان هو ما أطلق عليه فيما بعد بالواقعية الجديدة ؛ بل انهم بعد

عامين من ذلك التاريخ ، أصدروا كتابا مشتركا ، جعلوا عنوانه « الواقعية الجديدة » والحقوه بعنوان فرعى ، هو « دراسات فى الفلسفة » ، فكان البيان ، وكان الكتاب من بعده ، بداية لحركة جديدة فى الفلسفة الحديثة .

وأما الموضوع الرئيسى الذى تعاونوا على معالجته ، فهو تحليل العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف ؛ ذلك أن الانسان إذ يعرف عن عالمه شيئا ما ، كان يعرف مثلا أن ثمة شجرة على جانب الطريق ، فلا بد من افتراض طرفين على الأقل : طرف الانسان العارف من جهة ، وطرف الشيء المعروف من جهة أخرى . ولكن هذين الطرفين متصلان بعلاقة ما ، وإلا لما أصبحت الشجرة - وهى جزء من الطبيعة الخارجية - معرفة ، أى تصورا ذهنيا فى رأس الانسان الذى أدركها ، فما العلاقة بين الطرف الخارجى والطرف الداخلى ؟

لقد تناول فلاسفة كثيرون من قبل ، هذه المشكلة نفسها ، وانقسموا حيالها مذاهب متباينة ؛ فمنهم من يتر أحد الطرفين واكتفى بطرف واحد ، وهؤلاء فريقان : فريق يتر الطرف الخارجى فلا حيلة لنا فى الوصول اليه لنعرف أهو موجود حقا أم غير موجود ؛ وفريق آخر يتر الطرف الداخلى واكتفى بالطرف الخارجى ، بمعنى أن الشيء الكائن فى الطبيعة هو الأساس ، ثم يدركه الانسان بحواسه ، ولو لم يكن هناك انسان ولا حواس ، لظل الشيء قائما فى الطبيعة على حاله ، فما العقل العارف عندئذ الا مرآة تنعكس عليها أشياء الطبيعة ، لكن صورة المرآة ليست هى الحقائق ، انما الحقائق هى ما طبع تلك الصور على صفحة المرآة ؟ ولم يكن هذان الفريقان هما كل ما احتوته دنيا الفلسفة ، بل كان هنالك حلول أخرى لهذه المشكلة ؛ مشكلة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف .

حتى جاء أصحابنا الواقعيون الجدد ، وعلى رأسهم فيلسوفنا « بىرى » فكان لهم موقف خاص مؤداه أن لا معرفة الا بتفاعل الطرفين ، فهم - أولا - كسائر الواقعيين فى تاريخ الفلسفة ، يذهبون الى أن الأشياء فى الطبيعة الخارجية ، لا تتأثر بمعرفة الانسان اياها ، فهى كما هى ، سواء صادفها الانسان فعرفها أم لم يصادفها . وهم - ثانيا - على خلاف سائر الواقعيين لم يريدوا أن يجعلوا بين الانسان العارف والأشياء المعروفة حلقة وسطى - يسمونها المنعطيات الحسية - بل هم يجعلون الصلة مباشرة بين الطرفين ، فإنا - مثلا - إذ أدرك

هذا القلم فى ىدى ، أدركه فوراً ومباشرة وعلى خطوة واحدة ، وليس الأمر كما ظن سائر الواقعيين ، أن صورة القلم ترتسم على حاسة البصر أولاً ، ثم يتحول المعطى الحسى الى ادراك بعد ذلك ، ففى عملية المعرفة لا يستطيع الفصل بين الإنسان وما يعرفه .

وما لنا ولهذا كله ؟ اننا نقدم كتاباً موضوعه « القيمة » ، فماذا أدخلنا فى مشكلات المعرفة وتحليلها ؟ .. أدخلنا فى ذلك أن هذا هو الأساس نفسه الذى أقام عليه « يرى » نظريته فى القيمة - على اختلاف صنوفها - فقيمة الشيء هى فى علاقة ذلك الشيء بفرد معين من أفراد الناس ، ولو ترك الشيء وحده بغير انسان لما كانت له قيمته ، كذلك ، فالقيمة انما يخلعها الانسان على الشيء بقدر ما يجد فيه من يواعث لاهتمامه ومن أشباع لمصالحه .

ولم يكن هذا - على بساطته - هو رأى الفلاسفة قبل ذاك ، فهؤلاء الفلاسفة - على وجه الاجمال - اما أ يكونوا « مثاليين » ، وعندئذ يجعلون « القيمة » حقيقة موضوعية كائنة فى العالم الخارجى ، سواء وجد على ظهر الأرض انسان أم لم يوجد ، فاذا قلنا ان هذه الزهرة « جميلة » ، كان جمالها هذا جزءاً منها ، كانما هذا الجمال كيان قائم بذاته كالأوراق الزهرة وساقها ، واما أن يكونوا « تجريبيين » ، وعندئذ يجعلون القيمة من خلق الانسان ، حتى ليجوز أن يقول أحد الناس عن زهرة معينة ان بها جمالا ، ويقول الآخر عنها انها خلو من الجمال ، والزهرة هى هى لم تتغير ، ومعنى ذلك أن الزهرة لم يكن لها دخل فى تكوين الحكم الجمالى عند الرجلين ، برغم أنها هى موضوع ذلك الحكم .

وأما « يرى » فلا يأخذ بهذا الرأى ولا بذلك ، فهو - من ناحية - لا يجعل للجمال وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الانسان كما يفعل المثاليون ؟ وهو - من ناحية أخرى - لا يطرح الزهرة من حسابه طرْحاً تاماً ، ليكون الحكم الجمالى مرهوناً فقط بنزوات الانسان ، الذى يجعلها جميلة مرة وقبيحة مرة ؛ ففى الأشياء ما يحفز الانسان على نحو معين ، بحيث اذا قال مرة عن الزهرة المعينة انها تحدث فيه النشوة ، قال عنها ذلك كل مرة ، وقال عنها ذلك نفسه كل انسان .

لقد بلغ اهتمام الفلاسفة فى عصرنا بالقيم حدا جعلهم يطلقون على مبحث القيم اسماً خاصاً ، هو « الاكسيولوجيا » ، فما أكثر ما يرد على ألسنة الناس

فى أحاديثهم هذه الأيام ذكر « القيم » التى هى المثل العليا ، كأنما أحس الناس فى عصرنا تنهورا وانهيارا وتمزقا وضلالا ، مما أدى بهم الى تذكير أنفسهم دائما « بالقيم » عسى أن يهتدى الضال ، ويلتئم المتصدع ، ويقام المنهار على ركائز متينة . فتعود الحياة الى أقوم السبل .

على أن الناس يذكرون « القيم » فى أحاديثهم الجارية ، قد يعنون بها الوسائل المؤدية الى غايات ، وعندئذ تكون نسبية ، تختلف باختلاف تلك الغايات عند مختلف الأفراد ، وفى هذه الحالة لا يكون للفلسفة شأن بها ، أما حين يعنون بها الغايات ذاتها - لا الوسائل المؤدية اليها - فها هنا كثيرا ما يتفق الجميع على ما ينبغى أن يكون غاية فى ذاته ، لا وسيلة لسواه ، وها هنا أيضا يغلب أن تكون تلك الغايات مطلقة عامة ، لا تختلف فى مكان عنها فى مكان آخر ، وتلك هى التى يعنى بها الفلاسفة ويطلقون على البحث فيها اسم « الاكسيولوجيا » أو علم القيم .

وحين يكون المقصود بالقيم تلك الغايات القصوى التى ليس بعدها غاية مشتهاة ، تنقسم القيم العليا الى ثلاث : الحق ، والخير ، والجمال . فمن ذا يريد لنفسه وللناس باطلا دون الحق ؟ أو شرا دون الخير ؟ أو قبحا دون الجمال ؟ . . . وتحت قيمة الحق تندرج العلوم كلها ، وتحت قيمة الخير يندرج السلوك كله ، وتحت قيمة الجمال تندرج الفنون كلها ، قيمة الحق تختص بالجانب الإدراكي من الانسان وقيمة الخير تختص بالجانب النزوعي منه ، وقيمة الجمال تختص بالجانب الوجداني ، ومن الإدراك والوجدان والنزوع يتألف الوعي أو الشغور ، والوعي هو لب الانسان وصميمه .

* *

وعلى ضوء هذا كله ننظر فى الكتاب الذى بين أيدينا ، كتاب « آفاق القيمة » مؤلفه « رالف بارتون بيرى » فنجد أنفسنا بازاء مؤلف ضخم تناول موضوع القيم على مخطط واسع ، فكأنما نحن أمام هذا الكتاب بازاء موسوعة ثقافية تبحث فى الحضارة البشرية من شتى نواحيها ، على أن يظل موضوع القيم من أول الكتاب الى آخره هو محور الحديث .

وهو يبدأ الكتاب بتعريف للقيمة ، من وجهة نظره ، فإذا هو تعريف يكفيننا لتبيين فلسفته الكامنة وراء مباحث الكتاب كلها ، وهى نفسها الفلسفة التى

أوجزنا لك أصولها ؛ فهو يقرر أن ما يجعل للشيء - أى شيء - قيمة هو أن يكون ذلك الشيء موضع اهتمام من الإنسان ، أو مصدر نفع ، واذن فالشرط هو أن يكون ثمة علاقة رابطة بين الإنسان والشيء ؛ اذ لا معنى للقيمة اذا انعزل الشيء انعزالا تاما عن الإنسان واهتماماته ومناقضه ، وبهذا تكون كلمة « قيمة » اسما يطلق على « علاقة » ولا يطلق على كائن بذاته معين ، فهى فى ذلك شبيهة بأسماء العلاقات كلها ، ككلمة « ابن » - مثلا - أو كلمة « يساوى » ، ليس لهما من معنى الا أن يربط بينهما شيء وشيء ، فاذا قلت ان « عليا » هو « ابن » « أبى طالب » كان هنالك رجلان فقط مشار إليهما ، وهما : « علي » و « أبوطالب » . أما كلمة « ابن » فعلاقة رابطة بينهما . وكذلك اذا قلت ان الجنيه المصري يساوى مائة قرش ، كانت كلمة « يساوى » غير ذات معنى الا كونها تربط بين طرفين ، هما : الجنيه ومائة القرش . . . وهكذا كلمة « قيمة » ، فحين أقول ان لهذا الكتاب قيمة عندي ، كان هنالك طرفان فقط : الكتاب وشخصي ، اربطهما برابط القيمة .

بهذا الشرح لا تكون القيمة موضوعية خالصة ، ولا ذاتية خالصة ، انما تكون حلقة واصله بين الموضوع والذات ، هى حلقة اثاره الشيء المشار اليه لاهتمام فرد أو أكثر من أفراد الناس ، وبعد ذلك لا معنى لقول القائل عن أى شيء انه ذو قيمة ، اذا لم يكن ذلك الشيء مثيرا لاهتمام أحد ، ولا مصدرا لمنفعة أحد .

غير أن هذا الكلام ظاهره بساطة ، وفى جوفه تعقيد ، فمن الذى يحدد لنا معنى « الاهتمام » ومعنى « المنفعة » ؟ انهما كلمتان قد نلقى بهما فى سياق الحديث وكأنهما واضحتان ، وما ان تقف عندهما متفحصا حتى يتبين لك انهما بحاجة الى علم بأسره ، هو علم النفس ، ليحدد لنا ما الذى يشبع حاجة فى الإنسان وما الذى لا يشبع فى الإنسان شيئا . واذا قلنا « علم النفس » فلم نقل ما يدل على خط واحد من التفكير ، لأن علم النفس مدارس متضاربة ، فالى أية مدرسة منها نصغى ؟

هكذا يأخذ المؤلف فى تفريع الحديث ، فى افاضة وتحليل ، ويقف وقفات طويلا عند أهم الموضوعات المتصلة باهتمامات الناس وبمناقضهم ، أى الموضوعات ذات القيم بحسب تعريفه للقيمة ، وبخاصة موضوع الأخلاق وما ينطوى عليه من قيم ، وموضوع الجمال ، فضلا عن النظم الاجتماعية ، التى ما أنشئت أساسا

الا لتسد عند الأفراد حاجة ، وتوفر لهم منفعة ، لكن النظم الاجتماعية لا تكاد تستقيم على ركائزها فو، أى بلد من بلاد الأرض ، وفى أى مرحلة من مراحل التاريخ ، الا وتنشأ على الفور « ثقافة » ، فماذا تكون تلك الروابط الثقافية التى تجمع الأفراد فى أمة ؟ وكذلك لا تكاد أمة من الأمم تنشأ حتى تقوم لها دولة وسياسة ، ويكون لها بالتالى قانون وتشريع ، كما يكون بين أفرادها علاقات اقتصادية كائنا ما كان شكلها وأساسها .

هذه كلها شرائح من حياة المجتمع ، تمس اهتمامات الأفراد هنا وهناك ، وتخدم مصالحهم هذه أو تلك ، فهى اذن كلها ذوات « قيمة » ، والقيمة هى موضوع الكتاب ، ولقد وفق المؤلف فى تسميته لكتابه بآفاق القيمة ، لأنها فى الحق آفاق تبدأ بحياة الفرد وهو يجمع القوت ويبعث عن الكساء والماوى ، ولا تنتهى الا والفرد قد أصبح مواطناً فى جماعة لها علوم وفنون ومواصفات وسياسة واقتصاد .

انه كتاب قد أضافت ترجمته الى المكتبة العربية اضافة نفيسة ، فماذا يشغل الانسان أكثر من حياته فردا ومجتمعاً ؟ ثم ماذا فى حياته أولى بالعناية مما يثير اهتماماته ويعود عليه بالنفع وسعادة العيش ؟ لكن هذه الأمور قد يكتبها قلم فيج ساذج فلا يكون لها وزن ، وقد يكتبها قلم قدير مطلع باحث علامة ، فيكون لها فى حياتنا الثقافية رجحان أى رجحان ، ومن هذا القبيل الكتاب الذى نقدمه لقراء العربية .

فهل يسعنا الا اسداء الشكر للأستاذ المترجم الدكتور عاطف سلام ، وللأستاذ المراجع الدكتور محمد على العريان ، على ما صنعاه لنا وللقراء .

تقديم المؤلف

١

فى سنة ١٩٢٦ نشرت كتابا اسميته « نظرية عامة للقيمة » اقتبس فيما يلى
الفقرة الختامية منه وهى :

« بعد أن ناقشت الطبيعة العامة للقيمة وأوضحت المبادئ التى تحدد أنواعها
المختلفة وتغيراتها الفجائية ودرجاتها ، فإن خطوتى التالية هى أن أستخدم
هذه المبادئ لتصحيح التخوم وإرساء النظام فى عوالمها الحقيقية . ويكون مثل
هذا العمل هو الملحق الصحيح لمؤلفى هذا » .

وإذا كان من الضرورى أن أقدم عذرا عن تأخرى ثمانية وعشرين عاما قبل
تقديم هذه التتمة فأننى أشير الى أن حربا عالمية وثورة اجتماعية وحربا باردة
قد حدثت منذ أن كتبت هذه الكلمات . ولعل من الأليق أن أعذر لضخامة
العمل نفسه وسعته . فقد كان بلا ريب عملا عريض الدعوى ، وربما كان خليقا
بى أن أعذر عن محاولتى القيام به كله . ذلك أنه أجبرنى على أن ألج ميادين
عديدة من البحث ، لا أعتبر نفسى فيها متخصصا من الدرجة الأولى ، ولا من
الدرجة الثانية . ولكننى ها هنا ينبغي أن ألجأ الى ذريعة الفيلسوف المألوفة
وهى : ثمة ميزة فى محاولة بلوغ وحدة منظمة فى ميدان يظل مشتتا بين نفر
من المتخصصين لا يشعر أحدهم بالآخر فيه ، لولا هذه المحاولة . وحتى إذا لم
يمكن تحقيق مثل هذه المحاولة ، فإنها فى حد ذاتها جديرة بأن تحاول . وفى
النهاية ينبغي أن اعتقد فى قول أتوكليس « اننى عندما أهيم على وجهى هنا
وهناك ، فأننى من ثم أسير على هدى » .

أما فيما يتعلق بمحتويات هذا الكتاب ، فحيث ان آفاق القيم تتطابق الى حد
كبير مع النظم الكبرى للانسان ، وفى مجموعها مع الحضارة ، فإن الدراسة
الحالية ستعبر الميادين المخصصة عموما لفيلسوف العلوم الطبيعية والاجتماعية ،
ولعلم الجمال ، ولفلسفة التربية وفلسفة الدين . وهدفها هو أن توجد اتحادا
ونظاما فى هذه الميادين ، وذلك بأن تلتزم تعريفا أساسيا للقيمة . وذلك
بشرح هذا التعريف فى الفصول الأولى ، ووضعه على محك الاختبار ، عن طريق
التطبيق فى الفصول التالية . ولقد حاولت أن أتجنب الاصطلاحات الفنية التى

لا يعرفها الا الفيلسوف ، ابتغاء أن يفيد الكتاب الدارسين في عديد من الميادين العلمية التي تبحث في الانسان وشمثونه الرئيسية • وآمل في نفس الوقت أن يجد القارئ العادي فيه ما ينفع غلته • ولا يفوتني أن أذكر أن الاستعمال المتروى لقائمة محتويات الكتاب ، كفيل بأن يوفر على القارئ الوقت والجهد في سبيل الاختيار •

ولقد حاولت أن أتجنب المجادلات ، والتزمت قاعدة لنفسى - وهي أن أتجنب الاقتباس من كتاب أوافقهم في آرائهم • وغنى عن البيان أنني أدين لأعدائي وأصدقائي سواء بسواء • ومن بين الأصدقاء أشير - بنوع خاص عرفانا بالفضل - الى ستيفن بير ؛ الى ادوارد • س • تولمان ، وجوردون د • البورت وهنرى • د • مورى ، وهنرى • د • أيكين الى دافيد • و • برول ، وديويت ه • باركر •

ولقد استغللت معرفة كثير من زملائي بجامعة هارفارد وسخائهم العلمي • وخلال السنوات العديدة التي شغلت فيها بهذا العمل كنت محظوظا بأن تعاوننى بولاء ودقة فى أعمال السكرتيرية كاترين • ف • ليونز ، وأدريان رشى كونراد ، وشيلا مالون ، وكونستانس ماكلفن ، وأليس كولر ، وأفيلين ماس ، وآخرون •

وهذا الكتاب هو امتداد ومراجعة لمحاضرات أقيمت فى جامعة جلاسجو فى السنتين الدراسيتين ١٩٤٦/١٩٤٧ : ١٩٤٧/١٩٤٨ ، عندما كنت محاضر جيفورد للدين الطبيعى • زودتنى وظيفة المحاضر بحافز لتنظيم المادة التى كنت أجمعها • وأتاحت لى أقامتى فى جلاسجو أن أتمتع بضيافة زملائي فى جلاسجو الكريمة ، والعميد سير هكتور هترنجتون وزوجته • ولقد كانت ضيافته حارة قدرتها كثيرا لما امتازت به من « تقشف » تشرفت بأن أشارك فيه مضيفى •

والف بارتون بيرى

كمبريدج ماساشوستس

اول مايو سنة ١٩٥٣

لقد منع الله الروح ملكيتين : واحدة للاحساس والتأمل ، أو تلك التى بها تميز الأشياء وتراها وتحكم عليها ، وهى ما يعرف بالفهم • والأخرى هى تلك الملكة التى لا تقصر على الاحساس بالأشياء واستجلائها ، ولكنها تجنح بشكل ما الى تقدير الأشياء التى تراها أو تعبرها اهتماما • فاما ميلا اليها واما نفورا منها واعراضا عنها • واما انها الملكة التى لا ترى بها الروح الأشياء كعامل غير مكترث ولكن بنظرة محبة أو كارهة ، راضية أو غير راضية ، ومن ثم فهى تسمى احيانا الهوى ، وحيث انها تحترم الأفعال التى تحددها وتحكمها ، فانها تسمى الإرادة • وغالبا ما يسمى العقل بالقياس الى أعمال هذه الملكة ، الفؤاد •

(جوناثان ادواردز - « الوجدان الدينى » ، س • ه • فاوست ، ت • ه • جونسون • جوناثان ادواردز ١٩٣٥ ص ٢٠٩) •

(ان كان ممكنا فحسب طاقتكم سالموا جميع الناس)

رسالة بولس الرسول الى أهل رومية اصحاح ١٢ - ١٨)

ان الاحتمال البعيد لوقوع أحسن الأشياء خير من يقين واضح لحدوث الشيء الذى يليه حسنا •

(خطاب لمارى تمبل الى هنرى جيمس - نص وارد فى كتاب هنرى جيمس وعنوانه « مذكرات ابن واخ » ١٩١٤ ص ٤٩٢) •

الفصل الأول

تعريف القيمة بمعنى الاهتمام أو الجردى

اننا نستطيع أن نعرف بعامة ميدان تخصص انسان ما من الكلمات التى يستعملها بدقة ، والكلمات التى يستعملها بلا اكتراث . فعالم الطبيعة يستعمل الآن كلمة « الذرة » بدقة . أى انه مستعد لتحديد ما يعنيه . كما أن عالم الوراثة يكون دقيقا عندما يستعمل كلمات مثل « الوراثة » والبيئة ، وكذلك عالم اللاهوت عندما يستعمل كلمة « الله » وعالم المنطق عندما يستعمل كلمات مثل « القضية » ، « التضمين » ، وعالم الرياضيات عندما يستعمل كلمة « العدد » ، وعالم الاقتصاد عندما يستعمل كلمتى « الثمن » و « المطلب » ، وعالم السياسة عندما يستعمل كلمة « السيادة » . وكل امرئ ، فيما عدا المتخصص ، يستعمل هذه الكلمات بلا دقة ولا تحديد . والفيلسوف الذى يشغل نفسه بهذا النوع من الفلسفة المعروف بنظرية القيمة يمتاز بأن أكثر الكلمات حظا من اهتمامه هى كلمة « القيمة » .

ومن عذاه يستعمل هذه الكلمة جزافا . بيد أن هناك استعمالا عاما متداولاً كقولنا « ان الناس يفتلون » القيم العليا فى صراع القوى السياسية ، ومثل قولنا انهم يفتلون « القيم » كلية فى عصر الآلة ، أو قولنا « ان عمل التربية الانسانية هو توعية الطلبة بما فى الحياة من قيم » . وكلمة « قيمة » أصبحت الآن أثيرة لدى علماء الاجتماع والنفس والعلاج النفسى . وتتناثر الكلمة خلال الكتاب ، بل انها واردة فى الفهرست ، ولكنها تستعمل بنفس الطريقة التى يستعمل بها حرفا « واو المطف » و « لكن » والأسماء والصفات التى تستعمل فى كلام الحياة اليومية ، كما لو كان معناها واضحا تمام الوضوح فلا يحتاج الى فحص . أما الفيلسوف الذى يبحث فى نظرية « القيمة » فعلى العكس من ذلك ، فهو الرجل الذى يسأل نفسه ويسأل الآخرين « ما الذى تعنيه كلمة « قيمة » ، على وجه التحديد ؟ ومهمته أن يجد جوابا عن هذا السؤال . وبمعنى آخر فان كلمة قيمة « كلمته التى يستعملها بدقة » .

ولا يعنى السؤال « ما الذى تعنيه كلمة « قيمة » ؟ » نفس ما يعنيه السؤال « ما هى الأشياء ذات القيمة » ؟ ومع أن السؤالين كثيرا ما يختلطان ، إلا أن الفرق بينهما سرعان ما يتضح اذا ما وجهنا النظر اليه . فقولنا « ان الدائرة جسم فراغى يحدها سطح واحد ، كل نقاطه تبعد بعدا متساويا عن نقطة فى داخلها تسمى المركز » ، يختلف عن قولنا « ان الأرض دائرة » أو « ليست دائرة » وقولنا « ان السلم هو الحالة التى تكف فيها المجتمعات عن اللجوء الى العنف فى فض منازعاتها » يختلف عن قولنا « ان العالم الآن فى حالة سلم (أو « ليس فى حالة سلم ») » . وبالمثل ان قولنا مثل ما سنقوله فيما بعد عن ماهية القيمة ، يختلف عن القول بأن السلم ذو قيمة .

ولكى يكون القول الثانى من مجموعتى الأقوال السابقة محددا ودقيقا ، فيجب ألا نفعل الأول فى كل منهما . فإذا كان على الانسان أن يعرف اذا كان السلم ذا قيمة أو غير ذى قيمة فعليه أن يعرف ما معنى « ذو قيمة » وبمعنى آخر عليه أن يعرف ماهية الصفة التى تنسب للسلم عند القول بأن السلم ذو قيمة . ولكن السؤال الذى يثيره القول الثانى يعتمد على اجابة السؤال الذى يثيره القول الأول ، إلا أن السؤالين يختلفان فيما بينهما . وينصب اهتمام هذا البحث بصفة أولية على السؤال الأول . وبمعنى آخر ، فان نظرية القيمة لا تنسب القيمة للأشياء إلا على ضوء معنى « القيمة » .

ولسوء الحظ يسأل بعض الفلاسفة سؤالهم الخاص بالقيمة على النحو الآتى: « ما الذى تعنيه القيمة ؟ » أو ماذا يعنى الانسان « بالقيمة » ؟ وكان هذا المعنى تم تحديده ولم يبق إلا توجيه النظر اليه فقط . وقد تعود أولئك الذين يتناولون الموضوع بهذه الطريقة أن يتخذوا تعريفا مقترحا للقيمة بقولهم « ولكن ليس هذا ما تعنيه القيمة » أو قولهم « ليس هذا ما يعنيه الانسان بالقيمة » والحقيقة أنه لا يوجد معنى ثابت عام كهذا . فمختلف الناس يعنون أشياء مختلفة فى سياقات مختلفة . والمشكلة ليست فى اكتشاف معنى راسخ ، إذ ما أكثر المعانى الموجودة . ولا تحل المسألة عن طريق عد وسرد هذه المعانى الكثيرة فحسب ، إذ أدت القواميس المطولة هذه المهمة ، فهى تحصى فى طبع جميل كل هذه المعانى المختلفة التى تظهر فى الأدب وفى الكلام العادى . أما نظرية القيمة فتبحث عن معنى راجح مفضل . والمشكلة هى أن نحدد : أى أن نعطي معنى للاصطلاح ، اما باختيار معنى من معانيه الموجودة بالفعل واما بخلق وإبتكار معنى جديد .

ولكن ينبغي ألا نتعجل الحكم بأن اعطاء هذا المعنى الجديد لاصطلاح « القيمة » ، مسألة تعسفية يحكمها الهوى أو الرغبة الشخصية للمؤلف . صحيح أن الانسان يستطيع أن يجعل الاصطلاح يعنى أى شئ يريده ، ولكن هذا لن يدفع بالمعرفة الى الامام ، ولن تكون له اية أهمية ، ولن يصلح للبرهنة عليه أو عدم البرهنة . فالرجل الذى قال (عندما أقول « القيمة » أعنى بها « البقرة القرمزية ») لن يعيره الناس آذانهم ، اللهم الا اذا كان بينهم محل نفسى أو معلم فى رياض الأطفال . ومن ثم ينبغي أن يكون هناك مقياس ضابط ، أو مجموعة من المعايير تسوغ التعريف أو تنبذه .

وطبقا للتعريف الذى نقترحه ها هنا : الشئ - أى شئ له قيمة ، أو يعتبر قيما فى المعنى الاصلى الجوهرى الجامع عندما يكون موضوع اهتمام أو نفع أو شغف من أى نوع . أو أى شئ هو موضوع اهتمام أو نفع ، فهو ، من ثم قيم بذاته . ومن ثم تكون قيمة السلام هى الخصيصة التى تضيفها المصلحة الى السلام بالنفع الذى ينطوى عليه ، من حيث هو ، أو لآى من صفاته وآثاره ومضامينه .

ومن ثم تعرف القيمة بالقياس الى الجدوى ، ويتوقف معناها تبعا لذلك على تعريف آخر وهو تعريف الجدوى . ونقترح هنا هذا التعريف : « الجدوى هى سلسلة من الأحداث ، يتحكم فيها توقع نتيجتها » . أو يقال ان الشئ يكون موضوع جدوى عندما يؤدي توقعه الى القيام بأفعال تنتظر تحقيقه أو عدم تحقيقه .

ومن ثم يكون السلام موضوع اهتمام وجدوى عندما تكون الأفعال المعتقد أنها تفضى اليه ، أو تعوقه ، يتم أداؤها على هذا الاعتبار ، أو عندما تختار الأحداث أو تنبذ ، لأن السلام متوقع منها .

وكلا هذين التعريفين يحتاج الى شرح وتوضيح ، ولكن هذه العبارات الموجزة تفى بالغرض الآن . وهذه المعايير ثلاثة : لغوية وشكلية وتجريبية . فعندما يهاجم التعريف ينبغي أن يدافع عن نفسه من ثلاث نواح : من حيث استعماله للكلمات ، ومن حيث الوضوح والدقة والتماسك وجدوى الأفكار التى يستعملها ، ومن حيث قدرته على وصف حقائق معينة فى الحياة ، يشير اليها ، ويمكن التحقق منها عن طريقه .

فالتعريف اذن يقصد به أن يكون تعريفا اسميا مجردا أو أوليا ، وأن يكون « حقيقيا » .

— ٢ —

وأهم شيء يفعله التعريف اذن هو أن يسمى الشيء أو يلصق بطاقة كلامية به ، ومن ثم يخلق استعمالا لفظيا جديدا ينبغي أن يأخذ في اعتباره الاستعمال الكلامي الموجود بالفعل . والهدف الأساسى للتسمية هدف مظهرى . أى انه يعرف شيئا معينا (أو شيئا أو صفة أو فعلا أو علاقة أو مجالا أو حدثا) حتى يمكن تذكره بعد ذلك والإشارة اليه متصلا بغيره ، ويخدم التعريف غرضا هو توجيه انتباه عقول مختلفة أو عقل واحد فى أوقات مختلفة الى نفس الموضع فى محيط العقل . والتسمية المحض اصطلاحية ، بمعنى أنه لا حاجة بنا لأن نأخذ فى الاعتبار أى معنى سابق ، اللهم الا اذا قصد الاختصار، والوقع على السمع، والمضاعفة . ولكن يندر أو يستحيل أن تكون التسمية تسمية محضا .

ولكى تكون التسمية محضا فلا بد وأن تكون جديدة ، أى أن تكون رمزا اصطناع على الفور . ولكن حتى الأسماء غالبا ما تكون منقولة ، ونعنى بهذا أن الاسم غالبا ما يكون ذا استعمال سابق ، مما يجعل استعماله الجديد مناسبا أو غير مناسب : وحتى أسماء الأعلام مثل « وردة » أو فيوليت (بمعنى بنفسج) غالبا ما تكون أسماء منقولة . صحيح أن استعمالها كاسماء اعلام قد يؤدى الى أن تصبح كلية ، أو - تكاد - تكون كلية مجردة من معانيها الأصلية ، بحيث يكون من الغباء أن نناقش استعمالها مع شخص معين ، على أساس أنها لم تكن وردية أو بنفسجية فى لونها ولكن كانت بيضاء أو رمادية . ولكنها مع ذلك توحى بركة الورد ، مما يجعل من غير المناسب أن تطلق كلمة ورد أو بنفسج الا تهكما على مصارع من الوزن الثقيل . وأسماء الامكنة والجبال والأنهار والمدن والبلاد تنجم عن دوافع مختلفة . انها ليست مجرد بطاقات يعين بها المكان على الخريطة لإشارة مستقبلية . ولكنها مثل « جبال روكى » تضيف عليها الصفات التى خلعها عليها من قبل اسم عام شائع ، أو مثل أمريكا يقولون شيئا عن تاريخها ، وذلك باستعارة الاسم القديم لمكتشفها المزعوم .

وكلمتا القيمة والفائدة اللتان نستعملهما فى تعريفنا الحاضر اسمان منقولان ، ومع أنهما قد أعطيتا معنى أكثر تحديدا ها هنا يجب المحافظة عليه

بشبات ، الا أن مناسبتهما ينبغي أن يحكم عليهما عن طريق تاريخهما وقدرتهما على الإيحاء . وعلى ضوء الاستعمال الحاضر هل يصلحان صلاحية جيدة كمشيرين يركزان المناقشة على ميدان معين من ميادين البحث ؟

لقد بدأت كلمة قيمة يعم استعمالها في الفلسفة الأمريكية في أيام المؤلف الأولى في هارفارد ، ويرجع هذا الى تأثير هوجو منستربرج الذي كان من أتباع مدرسة فيخته الجديدة في وندل باند وريكرت . وفي الواقع أنه منذ تعلم منستربرج أن يتحدث الانجليزية بسلاسة ، قبل أن يتعلم نطقها صحيحا ، فإن تلاميذه سمعوا منه حديثه عن القيمة وهو ينطق حرف V واوا . وربما أصاب منستربرج الذعر من الحرية التي تستعمل بها الكلمة منذ أيامه . فقد أخذت الكلمة عنده وعند مدرسته مكانا ساميا يسمو فوق الطبيعة والادراك الحسى ، ولكنها أخذت منذ ذلك الوقت طابعا مدنيا تختلط فيه بأمور الحياة اليومية ، وتختلط فيه اختلاطا قريبا بالحقائق العامة للتجربة الحسية . بل ان علماء النفس قد استباحوها ودنسوها منتهكين بذلك حرمة العهد الذي كان لازما على الفلاسفة الألمان شبيها بقسم أبو قراط .

وقبل أن تكتسب كلمة قيمة هذه العمومية في المعنى التي تتطلبها نظرية فلسفية في القيمة كان من الضروري أن نستبعد رجال الاقتصاد الذين تعودوا تخصيص استعمال الكلمة لأنفسهم . ولكن « آدم سميث » و « جون ستيوارت ميل » ميزا بين القيمة في الاستعمال ، والقيمة في التبادل ، وباستعمالهما الكلمة نفسها مرتين وسعا معناها حتى يمكن استعمالها في ميدان لا تشكل فيه القيمة الاقتصادية الا جزءا محمدا .

ومنذ بداية هذا القرن شاع استعمال كلمة القيمة لدرجة أن تلاشى الاستعمال السامى الذى كان فلاسفة الفيختية الجديدة قد تعودوا عليه ، كما قضى على استعمال الاقتصاديين الاصطلاحى لها .

وقد لفت استخدام الدعاية المقصودة النظر الى تنوع العقائد والذاتيات التي تحكم بها المجتمعات الانسانية ، وكثيرا ما يشار اليها على أنها معتقدات مختلفة من حيث انها تحتوى على أشياء « ذات قيمة » أو « ذات قيمة عليا » . وأخذت كلمة أيديولوجى فى نفس الوقت شكل الاسم لمجموعة من الأفكار التي تتصل « بالقيم » على أنها شىء يتميز عن الحقائق العادية . وكثيرا ما يرجع فشل العلم

الطبيعي الملحوظ في انقاذ الانسانية من الحرب وآنارها المدمرة الى أن العلم يتجاهل « القيم » ويلجأ العالم الى الدين أو الى التربية الحرة لاستعادتها .

كلمة القيمة اذن اسم جيد لأن تاريخها يشير الى أن هناك شيئا مشتركا بين الواجب والتقوى ، والثلث والفائدة ، والمثل والديتاتير . وتشير في نفس الوقت الى تلك الناحية من الحياة الانسانية التي تعودنا أن نستعمل لها الكلمات المباركة . وهى تشير أيضا الى دلالات أخرى وتستعير المعنى البراق لصفات مثل « الخير » و « الأحسن » و « الحق » و « الوجوب » و « جدير » و « جميل » و « مقدس » و « عادل » وأسماء مثل « السعادة » و « الرفاهية » و « الحضارة » وهى تشير الى اسم مشترك لما تسميه هذه الكلمات ، أو الى محاولة إيجاد اسم مشترك . وهى من بين الكلمات التى لها مثل هذا المعنى البراق ، والتى تصلح من ثم علامات مميزة . وتعتبر كلمة قيمة أحسن كلمة تشير الى المعنى بتوسع ومرونة .

وكلمة «قيمة» مريحة نحويا ، وطيبة أيضا ، اذ لها اشتقاقات الاسم والصفة والفعل ، فنستطيع أن نتحدث عن « القيم » وعن ما هو « قيم » وعن فعل « التقويم » . ولكن هذه فائدة مشكوك فى قيمتها ، لأنها أدت الى ضروب خطيرة من الالتباس والابهام . فالقيمة فى مفهوم اسمها قد تعنى ذلك الشئ الذى له قيمة مثل الذهب أو العسل أو أى نوع من القيمة لهذا الشئ من الناحية الاقتصادية أو الناحية الأخلاقية . وهذه التقسيمات تشبه تلك التقسيمات التى بين الشئ المحدد « اللون » و « المحدد الحمرة » ، والمثال مثل « الورد » .

و « القيم » مثل « القيمة » يعانى من نفس النقص ، ذلك بأنه يفهم أحيانا على أنه يشير فقط الى ما هو « خير » أو « حق » الخ . وأنه يستبعد ما يخالف ذلك ، مثل الشر أو « الظلم » الخ ، وهى أشياء من الواضح أنها تنتمى الى نفس الميدان من البحث ، ولا مفر لنا من هذه الصعوبة الا بالالتجاء الى تلك الضرورة الشاذة التى تؤدى بنا الى التمييز بين ما هو قيم ايجابيا وسلبيا ، وبين ما هو ممدوح ، وما هو مقذوح فيه ، ومن ثم نعطى معنى أوسع للصفة التى لا تتغير عندما تشير اليهما معا .

وأخفى غموض وأفظعه هو ذلك الغموض الذى يحيط بالفعل « يقوم » والذى قد يعنى أن نجعل الشئ قيما أو أن نحكم عليه بأنه « قيم » . وبالمثل أن « نقدر

شيئا تقديرا عظيما ، يعنى اما انه يعنى به عناية فائقة ، كان يحب الانسان المال حبا جما ، واما قد يعنى أن يضيف الانسان اليه قيمة كبيرة بطريقة نسبية ، كان يحكم الانسان بأن المال أئمن من النوم .

وقد يعنى الفعل «يقوم» أو « يقدر » أن يحدد الانسان قيمة الشيء لأسباب ، بمعنى أن له مميزات خاصة ، كان يقدر الانسان المال لما يستطيع أن يشتريه به . مثل هذه الاختلافات ينبغى عدم التجاوز عنها ابتغاء التجاوز .

— ٣ —

والكلمة الثانية المستخدمة فى التحديد المقترح للقيمة هى كلمة « فائدة » . والكلمة المختارة ها هنا كلمة قديمة أيضا استعملت اسما من قبل ، ولكنها اختيرت لأنها أحسن كلمة من بين الكلمات القديمة ، فهى كما يبدو تحمل عمل مجموعة من الكلمات مثل : « اعجاب » ، « رغبة » ، « ارادة » ، « حب » ، و « أمل » ، الخ ، وأضدادها ، هذا بالإضافة الى أنها تشير الى معنى واضح عام ، يباين مجموعة أخرى من الكلمات ، تشمل : « الاحساس » الإدراك ، والتفكير و « الحكم » ، الخ .

وإذا استعملت الكلمة بهذا المعنى فينبغى استبعاد بعض المفاهيم الضيقة جدا أو الواسعة جدا . والاستعمال الواسع لكلمة مصلحة يرادف الانتباه . فالصفة « فاقع » تضاف الى شيء أو موضوع يجذب الانتباه أو يثير التطلع ، كالأشياء المفاجيء أو الجديد أو المثير أو المقابل . وبهذا المعنى إذا قطعت ضوضاء سكونا ، أو ذكر اسم شخص فجأة ، فانه يجذب الانتباه اليه مباشرة وينبه السامع ، وليس من شك فى أن المنفعة بهذا المعنى تقترب بصفة عامة بالشعور والرغبة . الخ ، ولكن يوجد خلاف مع هذا بين الانتباه المجرد - كادارة الرأس أو انتقال العين أو تركيز الشعور ، وبين الاعجاب والرغبة . الخ التى قد تكون مشروطة بهذا أو مصاحبة له أو تابعة له .

فاذا حذفنا هذه الإشارة الواسعة فان كلمة « فائدة » تشير الى مواقف (مع أو ضد) أو ما نسميه فى بعض الأحيان « المواقف الوجدانية الحركية » ، كان يقول انسان « انى مهتم بالنتيجة » أو « ينبغى استبعاد الفئات ذات المصلحة » .

ولكننا هنا نلتقى بمفهوم فى غاية الضيق للكلمة ، فإشارته للمصلحة الخاصة أو الأنانية حالة من حالات المصلحة . ونحن نحتاج الى استعمال للكلمة يسوى بين مصلحة الممرضة فى استعادة مريضها للصحة أو فى تخفيف آله ، وبين مصلحتها فى الحصول على وظيفة مجزية . فالمعنى الأخير أو الأنانى ينعكس فى استعمال كلمة « الخلو من الغرض » ليعنى المصلحة الموجهة نحو الآخرين . وهذه الكلمة تؤدى الى غموض شديد . فهناك اختلاف كبير بين غياب المصلحة الخاصة أو تبعيتها وتلك الحالة من عدم المبالاة حيث لا تكون هناك مصلحة على الإطلاق ، ومن المؤسف أن كلمة « الخلو من الغرض » تستعمل لكى تعنى اتساع المصلحة وشمولها عندما نتحدث مثلا عن القاضى الذى لا مصلحة له . كان من الأحرى أن نقول « شمول المصلحة وتوسعها » . وقد يكون الاستعمال أقل غموضا اذا قلنا « ذا مصلحة كلية » . ويوجد استعمال ثان شديد الضيق لكلمة مصلحة ، وهو ذلك الاستعمال الذى يجعل الكلمة تشير الى مصلحة كلية ودائمة بشكل ما لجماعة اجتماعية ، كان يتحدث الانسان عن « مصلحة العمل » أو « مصلحة الشهرة » فالتعبير « المصالح » عندما يستعمل فى سياق سياسى يشير الى مصلحة « أنانية » و « جماعية » أو « دائمة » . ولكن اذا استعملت الكلمة بهذه المفاهيم المحددة فستوجد حاجة الى استعمال آخر أكثر اتساعا يمكننا من الحديث عن مصالح كريمة أو جارية وشخصية .

وعلى الرغم من هذا الغموض فإن كلمة مصلحة هى أقل الأسماء تضليلا لجموعة من الأفعال أو الحالات التى تشترك فى صفة أنها « توافق » أو « تعارض » « مع » أو « ضد » . وأن التعبيرين « المواقف الوجدانية الحركية » أو « مواقف الرضا والسخط » هى أحسن شرح لها . وأن كلمتى « العناية » و « الاهتمام » مترادفتان جيدتان ، وأن غياب الاهتمام هو عدم المبالاة ، كان يقول الانسان لا أهمية لذلك عندى ، لا أعنى بهذا أو لا يهمنى هذا ، بيد أن عدم المبالاة ينبغى أن يميز عن المصلحة السلبية . ومن ثم فإن الانسان يتحدث عن عدم العناية أو عدم الاهتمام بشكل أو آخر وهو بهذا يعنى أن المصلحة تشمل الموقفين . وجدير بالذكر بنوع خاص أن نشير الى أن الكلمات التى تحل محلها كلمة « فائدة » ترد أزواجا متضادة لا يقوم الاتصال بينها على أسس ايجابية وسلبية نوعية فحسب .

وعلى هذا فإن كلمة « فائدة » تعتبر اسما دالا على مجموعة من الأسماء ، مثل « الاعجاب » وعدم « الاعجاب » ، « الحب والكره » ، « الأمل والخوف » ، « الاشتها

والنفور، وعدد آخر لا يحصى من الأسماء المتشابهة . وما تعنيه كل هذه الأسماء ظاهريا هو ما تعنيه كلمة « فائدة » من حيث مدلولها الظاهر ، انها تجنب الانتباه الى ما تجذب اليه هذه الأسماء في تعددها وبمجموعها . وقد يحدث في بعض الأحيان لأسباب لغوية أن يكون من المستحسن استعمال أحد هذه الأسماء الأكثر تحديدا لكي تدل على الأشياء الأخرى . ولكن اذا استعمل الاصطلاح « فائدة » بانتظام معقول دون تناقض ، لكي يدل على هذه الكلمات، فمن الممكن استعمال هذه الكلمات الأكثر غنى كاسماء للأنواع المختلفة للشيء الكلي الذي سنتقدمه في شرحنا القادم للموضوع .

— ٤ —

ان التعريف لا يسمى فحسب ولكن يدرك أيضا . أنه يثبت معنى مفهوما . انه قد يضم معاني قديمة لكي يخلق معاني جديدة ، ومع أن العقل قد يدرك بحرية ، بمعنى أنه قد يدرك أو لا يدرك ، أو قد يدرك أنواعا متعددة لا نهاية لها من الموضوعات المجردة أو المثالية ، وعندما يدرك فعلا ، ومهما يدرك فانه يخضع للمقتضيات معينة متضمنة بذاتها في طبيعة الإدراك . ونستطيع أن نشير الى هذه بأنها المقتضيات الشكلية للتعريف . انها الشروط التي ينبغي أن تحققها نظرية حتى تصبح نظرية من حيث هي ، أي قبل أن تحقق .

هل الأفكار المستعملة هنا « معقولة » ؟ كيف يمكن أن تترجم الأقوال الخاصة بالمنفعة كما تفهم هنا الى أقوال خاصة بالقيمة ؟ هل تؤدي هذه الترجمة الى تناقض أو اضطراب أو جود ؟ هل هي مجدية ومثمرة وتلقى ضوءا ؟ هل تخرق أية قاعدة منطقية أو معرفية ؟ ولكن من الخير هنا أن نقدم بعض الاعتراضات التي ننقذنا ، اذا كانت صحيحة ، من عناء المضي في هذا الدرب . لقد اعترض أولا بالقول بأن كل أو معظم الكلمات من هذا النوع الذي تمثله كلمة « قيمة » (كلمات مثل خير وشرير . . الخ) ليس لها معنى تصوري ولكن لها معنى عاطفي (١) .

(١) انظر س . ل . ستفنسن ، اللغة والأخلاق ، ١٩٤٨ ، ان كثيرا من المناقشات التي أثارها هذا الكتاب كان يمكن تفاديها لو اقتصر الكتاب بدقة على الموضوع المذكور في عنوانه . ومن ثم كان يمكن أن يعامل معاملة كتاب عن « الطبيعة واللغة » - وهو شائق ولكن ليس « طبيعة » .

وبمعنى آخر ان الجمل التى تبدو فيها هذه الكلمات أفعالا ليست جلا على الاطلاق ، وانما هى مجرد تلفظ . انها غير موضوعية وليست صحيحة ولا باطلة ، ولكنها تعبر فقط عن موقف الشخص الذى ينطق بها ، وعن رغبته فى أن يحول الآخرين الى موقف مماثل لموقفه . انها موصلة ومقنعة ، ولكنها ليست معرفية ولا اخبارية ، ومن ثم يقال ان كلمة خير فى حكمنا ان « فرانسيس اميسى » كان خيرا ، لا تشير الى ميزة فرانسيسكانية ، سواء اكانت حقيقية أم مزعومة ، ولكنها تعكس فقط هذه الحقيقة ، وهى أن صاحب الحكم يقدر القديس فرانسيس ، ويرغب فى أن يقدره الآخرون .

وليس من شك فى أن هذه الكلمات تستعمل عامة بقصد التعبير أو التقريظ والذم : فقصيصة حب أو مقالة سياسية لاذعة النقد لا تشبه نظرية رياضية أو قانونا علميا . وكلمات مثل « فاشيستي » و « أحرر » تفقد معناها الفكرى وتنحدر الى كلمات سوقية ، وعبارة « أرض الأحرار ووطن الشجعان » ، قد تستخدم لكى تعبر عن حب الانسان لوطنه أو أن تثير حبا له . ومعظم العبارات الكلامية لها معنى موضوعى ومعنى عاطفى . ويبدو اختلاط المعنيين من أن كلا التعبيرين مناسب . ومن ثم اذا وصفنا انسانا بأنه « أحرر » فى مجتمع تعتبر فيه مثل هذه الكلمة اهانة ومساءة فانه إما أن يفضب وإما أن يؤكد اعتقاده فى النظام الرأسمالى . وفى العادة يفعل كلا الشئيين ، بمعنى أنه يؤكد غاضبا ، اعتقاده فى الرأسمالية . واذا دعونا انسانا « رجعيا » فليس من شك فى أنه قد سب ، ولكى يفهم عنه أيضا أنه يرتبط بالماضى ويرجع القهقرى . ويستطيع أن يدافع عن نفسه بأن يسب متهمه بقوله : انه متحرر جدا ، أو بأن يشير الى اهتمامه بالمستقبل .

وكلمة لها معنى عاطفى فحسب مثل كلمة « عليك اللعنة » هى الضد الكامل لكلمة لها معنى فكرى فحسب مثل كلمة « القطع الاهليلجى » ويقع معظم حديث الانسان بين هذين النقيضين . واذا أمكن اصلاح استعمال الكلام بطريقة لا تشارك الا التعجب والتوبيخ والتقريظ والسب من ناحية ، والأفكار العلمية البحتة من ناحية أخرى ، فإن معظم الناس ، كل الوقت ، وكل الناس بما فيهم العلماء ، معظم الوقت ، سيظلون صامتين . والتعبيرات التى تستعمل اصطلاحات مثل « الخير » و « الشرير » قد تنقل ، أو هى فى العادة تنقل ، أفكارا موضوعية ذات معنى اما صراحة واما ضمنا . ومن ثم اذا حكمنا أن « القديس فرانسيس »

خير لأنه غذى الطيور ، ومن ثم كشف عن رحمة عبة للكائنات الحية ، فان هذه الحقيقة تعتبر دالة على خيره وتقواه . أو لنفرض أن (أ) من الناس قال مخاطبا (ب) ان « لنكولن » رجل خير لأنه كره الحرب ، وأفاض من رحمته على الجنود ، وحرر العبيد . فان (أ) هذا لا يعبر عن اعجابه بشخصية لنكولن فحسب ، وعن رغبته فى أن يحس (ب) احساسا مماثلا ، ولكنه يوحد بين فكرة الخير وفكرة الانسانية ويضيفها الى لنكولن بناء على الدليل الموضوعى المستمد من سلوك الأخير .

والحقيقة أن قوة هذه المناقشة لا تنأتى من عدم وجود المعانى الفكرية الموضوعية ، ولكن من كثرتها وتنوعها . وتتلخص المناقشة اذن فيما يلى : انه توجد معان موضوعية متنوعة لهذه الاصطلاحات مثل « الخير » و « الشر » فى الاستعمال العادى تعنى شيئا معينا فى بعض الأحيان ، وقد تعنى شيئا آخر فى أحيان أخرى . حسنا واى ضير فى هذا ؟ أن من وظيفة نظرية القيمة أن تحدد هذا المعنى الثابت ، فليس من المحتمل أن تكون كلمة « مادة » لأنه ليس لها معنى موضوعى جار فى الاستعمال ، ذات معنى ذاتى أو اجتماعى فحسب . وبالمثل ، ومن ثم ، فلا يوجد سبب على الإطلاق يدعو الى قصر نظرية القيمة على معان سبقت معرفتها ، وبمعنى آخر هل تقنع نظرية القيمة بأن تكون تاريخا معاصرا لأفكار ، بدلا من أن تأخذ على عاتقها تنظيم الأفكار ، وهو العمل الجوهري لنظرية القيمة ، ولنظرية الطبيعة ، ولنظرية الكيمياء ، وباختصار لكل النظريات ؟ ولا يتضمن رفضنا لما فى النظرية العاطفية من اسراف وتبذير وغلو أن الأحكام التى تستعمل اصطلاحات القيمة لا تحتل أن يضاف عليها معنى عاطفى بشكل خاص ، ولا يمنع افتراضنا هذا أن الأحكام التى تستخدم هذه الاصطلاحات قد تكون فى بعض السياقات كليا ، أو فى الغالب ، معبرة ومقنعة فى قصدها

وقد يعترض ثانيا بأنه عندما تكون كلمة قيمة ، ذات معنى موضوعى أو فكرى ، فان معناها يكون غير محدد . وطبقا لوجهة نظر معينة فان القيمة ،

أو شيئا مساويا لها كالخير أو الحق، ميزة خاصة لا تتغير . و «غير طبيعية» (٢) وهي غير طبيعية لأنها ليست شيئا جسيما أو عقليا . وهي بهذا لا يمكن أن تلاحظ في التجريب . ولكنها - هكذا يزعم البعض - يمكن أن ترى بعين العقل ، وهي عندما ترى بهذه الطريقة تبدو شيئا فريدا غير قابل للتحليل .

وعلى الرغم من المجلدات الكثيرة التي كتبت دفاعا عن هذه الفكرة أو هجوما عليها ، إلا أنها لا تتطلب أية حجة . فإذا كانت القيمة التي لا تقبل التحليل موجودة داخل نطاق الرؤية العقلية ، فينبغي أن يكون ممكنا - بعد بذل جهد معقول ، وضعها في بؤرة تمكن من رؤيتها فيه ، ولا حيلة لشخص لا يستطيع أن يجدها إلا أن يستنتج أنه لا يوجد شيء كهذا ، وبخاصة إذا كان المؤلفون عن هذه النظرية لا يتفوقون فيما بينهم على ما يجدونه .

ويوجد رأى آخر يقول ان القيمة صفة تجريبية غير محددة ، أو هي مجموعة من الصفات غير المحددة ، مثل « جميل » أو « مستبشر » أو « مدهش » أو « مذهل » أو « مقزز » . . . (٣) الخ .

وترتبط هذه الصفات بشكل ما بالمشاعر - فهي إما جزء من الشعور ، أو يمكن فهمها من خلال الشعور - ومن ثم يمكن تسميتها « صفات وجدانية » . ولما كان لها ، شأنها في ذلك شأن « الصفات الثانوية » كاللون والصوت ، .، مظهر موضوعي ملحوظ ، فإنها تسمى في بعض الأحيان « صفات من الدرجة الثالثة » .

وليس هنا مجال اختبار قيمة هذا الرأى إلا من حيث اتصاله بمسألة التحليل، ولما كان الاحساس يمتزج بالاحساس ليخلق صفة جديدة (كالصوت الممتزج أو اللون الممتزج) فكذلك الشأن مع الاحساس الذى يختلط بالشعور ، فانه يصبح ذا طبيعة مستقلة تختلف عن طبائع الأشياء التى تكونه .

ولكن هذا لا يمكن أن يساق برهانا ضد التحليل ، ذلك بأن ما قلناه ليس إلا تعبيرا عما هو التحليل على وجه التحديد فى ميدان الإدراك . والمسألة

(٢) هذا هو موقف و . د . مور ، و . د . رس وغيرهما ممن يسمون بمدرسة كمبردج أو المدرسة الذوقية .

(٣) يوجد هذا الرأى فى ج . سانتيانا ، الاحساس بالجمال ١٨٩٩ ، وفى ه . لارد دراسة للواقعية ١٩٢٠ .

المعروضة هي المسألة التي يعرضها كل تحليل . ان القول بأنه لا يوجد شيء قابل للتحليل قول معقول ، بمعنى أن التحليل يفترض أن يترك الأشياء كما هي على وجه التحديد . فالتحليل ها هنا - كما هي الحال معه في كل شيء آخر - يحطم الشيء الذي يقدم مباشرة تحطيما تاما . وإذا كان كل هذا صحيحا - وانطبق هذا على القيمة أيضا - فمن نافلة القول أن نتحدث عن القيمة ، وأن نقول أنها غير قابلة للتحليل أو التحديد (٤) .

ويخلق تاريخ المعرفة الانسانية زعما ضد الأشياء التي لا تقبل التحديد . ففي مستهل أى بحث يكون الموضوع لما يزل غير قابل للتحديد . بمعنى أن أى شيء لم يقل عنه بعد ، فله خاصية الإبهام المميز التي توجد في جزء غير محدد من ميدان البحث . وعندما يتم التحديد يحل محل هذا الجهل البسيط تعقيد بين . ان هناك على الدوام شيئا يفلت من المعرفة النهائية لموضوع معين . وأعني بذلك مراحل الجهل السابقة . ولكن السماح بأن يعوقنا هذا عن التحديد هو في حد ذاته قبول واع للتسليم بالهزيمة . لقد بدت كل الكلمات مثل : النفس ، الفعل ، السببية ، جوهر ، مادة ؛ قوة ؛ وكأنها كلمات لا تقبل التحديد ، ولكنها أثبت قدرتها على التحديد . وتتناثر كلمات متروكة لم تقبل التحديد في تاريخ الفكر البشرى ، ويبدو أنه من المحتمل جدا أن القيمة غير المحددة ستحتل عما قريب مكانها بين الآثار التي لم يتم الانسان انجازها .

ويوجد معنى آخر « لعدم قابلية التحديد » يمكن ازالته فيما نحن بصددده . ان المنطق والرياضة يستعملان ما يسمى « بالأشياء التي لا تقبل التحديد » بطريقة تتصل بعملياتها التنظيمية الخاصة . ان هناك بعض الاصطلاحات التي تعتبر غير قابلة للتحديد . واختيار كلمة - « غير محدد » بهذا المعنى أمر من سوء الحظ ، ذلك لأنه من الواضح أن الأفكار المعنية يمكن تحديدها عندما تعنى حقا أنها غير محددة فحسب . واختيارها على أنها كلمات غير محددة داخل النظام ، شيء مستقل عن المعانى المحددة التي قد تكون أولا خارج النظام .

والبرهان النهائي على امكان وجود تعريف ادراكي للقيمة هو أن نعطي ذلك التعريف . والتعريف المقترح ها هنا ينبغي أن يرضى بمجموعتين من المقترضيّات .

(٤) لقد تحدث المؤلف عن هذه المسألة في « القيمة من حيث انها قيمة » مجلة الفلسفة ، ٢٨ (١٩٣١) ص ٥٢٢ - ٥٢٦ .

وسيببدو فى النهاية أنه ينبغي أن يكون وصفيا • ومعنى هذا أنه ينبغي أن يتطابق مع مجموعة مختارة من الحقائق •

ولكن يسبق هذا المعيار التجريبي أن يرضى التعريف مقتضيات شكلية معينة من الناحيتين المنطقية والمعرفية • ولهذه المقتضيات علاقة بتشكيل النظرية وتكوينها الداخلى • ينبغي أن تكون مقبولة من الناحية النظرية – فينبغى ألا تكون الأفكار التى يستعملها واضحة ومعقولة فحسب ، بل ينبغي أن تكون طيبة للأحكام التى تستطيع أن تنظم وأن تفصل • ينبغي أن يكون التعريف الحاضر قادرا – على الأخص – على الدفاع عن نفسه ضد اتهامه بأنه دوار لفاف، أو مناقض لنفسه ، أو يتسم بطابع النسبية الارتيازية •

— ٦ —

ان الاتهام بأن التعريف دوار لفاف يتلخص فى أننا عندما نؤكد أن شيئا ما خير لأنه موضوع مصلحة ايجابية فانه من الممكن دائما أن نثير مسألة خيرية المصلحة • ومن ثم فانه من المتفق عليه بصفة عامة أن خيرية المخدرات مسألة مشكوك فيها ، على الرغم من شراهة المدمن لها • ويستنتج من هذا عادة أن المخدر شر لأن الشراهة شر • ويستتبع هذا فيما يبدو أنه لكى يكون الشئ خيرا ينبغي أن يكون ذا منفعة خيرة ، وفى هذه الحالة يعرف « الخير » فى حدود الخير •

ولكن هذا الاعتراض يفقد قوته كلية عندما نتذكر أن « منفعة ما » قد تكون ذات قيمة ايجابية أو سلبية • وذلك باستعمال نفس التعريف الذى يستعمل مع موضوعها • فبينما تضيف الشراهة على موضوعه قيمة ايجابية فانها تضيف عليه قيمة سلبية من وجهة نظر منافع أخرى ، وهذه القيمة الثانية قد تعتبر ماهية للقيمة الايجابية لما لها من أهمية صحية أو أخلاقية أعلى • فخيرية المخدر الحسية لا تشمل ولا تتضمن الخيرية الصحية أو الأخلاقية للشراهة • فهناك نوعان من الخير أحدهما يحتاج بشكل ما الى المناقشة ، وهو أعلى من الآخر • وبمعنى آخر أن التعريف لا يقرر أن شيئا ما خير عندما يكون هذا الشئ موضوع منفعة خيرة فحسب ، ولكن عندما يكون ذا نفع ما سواء أكان خيرا أم شرا • وعندما يكون النفع خيرا ترتفع قيمة موضوعه ولكن لا يوجد لف ولا دوران •

ولكن اذا تفادى الانسان هذه الدائرية ألا يقع فى التناقض؟ اليس من التناقض أن نؤكد أن الشيء خير وشر فى نفس الوقت؟ ان الاتهام بالتناقض قائم ، ومن ثم فانه عادة يناقش مناقشة سطحية • بيد أن المهم هو أن نكتشف ما هي القضايا المتناقضة من غيرها • وقد يفترض أحيانا أن عبارة « ما هو ترياق لشخص سم لآخر » تتضمن تناقضا ، ولكن التناقض لا يتأتى الا اذا كان أكد نفس التعبير وأنكره فى آن • وبنوع من الرخصة النحوية يطبق لفظ «تناقض» أحيانا على المنافع • ولكن المنافع - حتى يكون قولنا دقيقا - لا تتعارض ولكنها تتصارع • ان الأقوال وحدها هي التي تتعارض ، ولكن يسمح للمنافع أحيانا أن تستعير تناقض موضوعاتها أو تناسقها عندما تقرر هذه الموضوعات فى قضايا •

ومن ثم فإن الاهتمامات فى صيانتها وتحطيمها نفس الشخص توصف بأنها متناقضة ، لأن ارادة زيد من الناس يمكن أن يعبر عنها بقولنا « انه سيعيش » وارادة غيره تؤكد « انه لن يعيش » • ولكن القول عن المنافع نفسها بأنها منافع متناقضة حديث مشوش خداع • فلا يمكن أن يكون تقيضان صحيحين ، ولكن قوتين متصارعتين يمكن أن توجدا جنبا الى جنب •

ان تأكيد أن نفس الشيء خير وشر يبدو أنه متناقض ، لأن كلا القولين تقديرى ، وذلك لحذف محور الإشارة • فقد يبدو متناقضا قولنا ان الشيء نفسه فوق وتحت ، عندما لا يستطيع الانسان أن يحدد ما هو فوق وما هو تحت • وشبيه بهذا أنه يبدو من التناقض أن يقال ان نفس الشيء خير وشر عندما نحذف تحديد المنافع التي يستمد منها خيره وشره • وعندما تحدد المنافع فلا تناقض على الإطلاق فى أن نقول ان نفس الشيء نافع عمليا ولكنه قبيح جماليا ، وان نفس الفعل مفيد للشخص ومضر اجتماعيا •

ولكن ألا نتفادى التناقض الا لكى نقع فى النسبية؟ - حسنا وماذا فى هذا - اذا سمح للانسان أن يخرج على آداب اللياقة؟ ان كلمة « نسبية » كلمة قبيحة الجرس ، وحتى كلمة « نسبية » على الرغم من ارتباطها بأحدث نظريات الطبيعة توحى بخلخلة فلسفية • ولكن لنفرض أننا وضعنا كلمة « باهتة » مثل كلمة « علاقة » بدلا منها ، وبدلا من أن نعتبرها خطأ ونستبعدا نؤكد ميزتها بشجاعة ، وذلك لأنها لا تفيد فى القيمة فحسب ، ولكنها تفيد فى الاحاطة بالمعنى والتعدد فيه •

فكثير من الصفات العادية للأشياء علاقية ، ولا جدال فى أن الاخ والابن صلات علاقية . وبمعنى آخر عندما نصف انسانا بأنه أخ أو ابن فأننا نقرر علاقته بانسان آخر . فلكل فرد « شخص » ينتمى اليه ، ومن ثم فتبعاً للنظرية المقترحة ها هنا ، عندما نصف شيئاً بأنه خير أو شر ، فأننا نصفه حسب علاقته المباشرة أو غير المباشرة بشئ آخر أى المصلحة .

ولكن ينبغى أن نتنبه الى أن هذا لا يشبه قولنا ان قيمة معينة لا تقبل التحديد الا بالعلاقة بقيمة أخرى . فقد تكون المسألة هكذا وقد لا تكون . فليس هناك ما يمنع ، فى فكرة العلاقة ، أن يفهم شئ على أنه ذو قيمة مطلقة بمعنى انه ذو قيمة دون اعتبار لقيمة أى شئ آخر

ويوجد نوع واحد فقط من النسبية الذى ترفضه نظرية المعرفة ، وهو ما يعرف عادة « بالنسبية الفاسدة » . وفسادها يكمن فى شكها . وقوامها الاعتقاد القائل بأن كل الأقوال تقديرية الا اذا قدمت بالكلمات « يبدو لى فى هذه اللحظة » واذا كان هذا صحيحاً فينبغى ألا أقول حتى ما أقوله الآن . بل ينبغى أن أقول يبدو لى أنه يبدو لى أنه يبدو لى الخ الى ما لا نهاية . وفى هذه الحالة لا اصل على الاطلاق الى ما يبدو لى ، وكان حرياً بى أن أوفر على نفسى عناء الحديث على الاطلاق

ويكفى أن نقول ان نظرية القيمة المقترحة هنا ليست أكثر نسبية بالمعنى الفاسد من أية نظرية أخرى ، سواء أكانت عن القيمة أم عن أى شئ آخر . والافتراض بأن نظرية علاقية القيمة فاسدة بشكل خاص فى نسبيتها ، افتراض يعتمد على تخطيط . لقد افترض خطأ أنه حيث ان الأشياء تستمد قيمتها الايجابية أو السلبية من المنفعة ، فان هذا يعنى أن المنفعة التى تستمد قيمتها منها هى منفعة الشخص الذى يعرف أو يحكم . قد يعنى هذا أنه اذا كان لى أن أحكم بأن شيئاً له قيمة ايجابية لى ، فينبغى أن أعجب به ، أو أشتهيه أو أريده أو أحبه . بيد أننا عندما نحدد القيمة على أنها منفعة ، فعندئذ تكون أية منفعة ترضى التعريف . واذا لاحظت أن أى انسان آخر يعجب أو يشتهى أو يحب أو يريد شيئاً فينبغى – التزاماً بالتعريف – أن أحكم أنه خير . والدليل على خيره أو شره هو الحقيقة المشاهدة التى تقول بأنه ذو منفعة . وهذه حقيقة لها موضوعية ، ومتفق عليها كآية حقيقة أخرى فى الحياة أو التاريخ .

— ٧ —

والتعريف الحاضر المقترح للقيمة انما يقدم لا على أنه تعريف شكلي فكري ، ولكن على أنه تعريف حقيقى وصفى (٥) والمبرر له يقتضى أن تختار الاسماء التى يستعملها على ضوء الاستعمال اللفظى ، وأن تؤدى أفكاره الى أحكام متحررة من الدائرية والتناقض والنسبية المشككة . ولكن هذه اعتبارات أولية فحسب . ان التعريف الوصفى باختصار مجرد فرض ، وأما محكه الحقيقى فهو من قدرته على اظهار بناء منظم لعالم من عوالم الحقيقة - لحالة معينة يصدق عليها . ولا يعنى هذا وكما سيتضح اتضاحا أكثر فيما يلى أن هناك تقابلا بين الوضعى والطبيعى ، ولكنه يعنى أن الطبائع نفسها يمكن وصفها .

وتشير نظرية المعرفة - كما هو مفهوم ها هنا - الى ناحية شاملة متغلغلة من حياة البشرية وتاريخها، وأعنى بهذا أن تكون للمنافع موضوعات، حيث ترتبط فيها المنافع وتكبر وتضمحل وتختفى ، وحيث يمكن أن تصبح بعض الأشياء موضوعات للمنفعة ، ولا تتعرض النظرية - الا لغرض الشرح - لجماعات بشرية أو عصور بشرية معينة ، ولكن تتعرض للنماذج العامة ودعائم الجدوى .
أو الاهتمام .

ولكن لا كان ميدان الأحداث الشخصية والاجتماعية - شأنها فى ذلك شأن الأحداث الطبيعية - ميدانا متسعا ، فمن الصحيح أن ننتقى الأحداث الكبرى . أو بعض المحاولات والأهداف الجديرة بالاهتمام الخاص لعموميتها أو أهميتها . وبالإشارة اليها على أنها محاولات أو أهداف أو « نظم » فمن الممكن أن تختبر النظرية من حيث قدرتها على ايجاد وصف منظم للأخلاق والضمير والسياسة والقانون والاقتصاد والفن والعلم والتربية والدين . وعندما تعطى الفكرة الرئيسية لمثل هذا الوصف اسم « القيمة » ، فإن هذه الميادين الكبرى للحياة الانسانية يمكن أن توصف بأنها ميادين القيمة ، وهى فى مجموعها تؤلف مايمكن أن يسمى بحق « الحضارة » ، هذه المقامرة البشرية الكلية التى يعطى ازدهار حظوظها وتدهورها معنى للحياة البشرية على هذا الكوكب .

(٥) لقد تحدث عن هذه المسألة فى « القيمة من حيث انها قيمة » مجلة الفلسفة .

ونظرية القيمة بهذا المفهوم برنامج جرى بعيد المرمى لا يمكن التصدى له دون تنبه متواضع لما فيه من تعقيد هائل . وهو يتطلب من الفيلسوف أن يدخل ميادين قد أدلى فيها المتخصصون بأقوالهم المتخصصة ، وحيث يجد الفيلسوف نفسه هاويا بين المحترفين ، ولا يأمل أن يعمل عملهم المتخصص أحسن مما فعلوه ، ولكنه انما يدمج نتائجهم ، ويضيف أشياء وعلاقات فحسب . ولقد تعود الفيلسوف على هذا الدور الذي لا غبار عليه ، ولكنه لا يقوم بهذا العمل وقد امتلأ غرورا أو أفرط في الثقة بنفسه . ذلك بأن الفيلسوف هو الذي يقوم بالعمل وهو أشد الناس وعيا بصعوبته . وقبل أن نلتفت الى وصف الجهود الانسانية الكبرى التي تؤلف الحضارة ، فمن الضروري أن نفيض في شرح تعريف المنفعة الذي لم تتم صياغته حتى الآن الا بطريقة مجردة . وينبغي أن نصل بين هذه الفكرة وبين النتائج التي وصل اليها علم النفس اذا اعتبرناه وصفا للطبيعة الانسانية . وهذه المرحلة من البحث تفيد في توضيح ما نعنى بموضوع المعرفة . وستكشف عن بعض الأشكال العامة للمنفعة التي ستستعمل في الوصف الناجم للحضارة وميادينها المختلفة .

الصل الثاني علم النفس الوجداني - المحرك (١)

باستخدام مفهوم الجدوى فإن النظرية الراهنة تدخل مملكة علم النفس ، ولكن علم النفس - لسوء الحظ - لا يعطى اجماعا جاهزا فى هذا الموضوع ، وتكون النتيجة أن الفيلسوف يجد نفسه مضطرا الى حذما - أن يضع لنفسه علم النفس الخاص به ، على أمل أن يصحح المتخصصون يوما ما ، افتقاره الى الدقة ، ويملاون الفجوات . وليس الفيلسوف هو وحده الهاوى الساذج الذى يندفع الى حيث لم يضع عالم النفس المتخصص قدمه بعد ، ان المؤرخين والنقاد والكتاب والمفكرين الدينيين ورجال الاقتصاد والسياسيين وعلماء الاجتماع والمدرسين والأطباء والآباء مضطرون الى معالجة الطبيعة البشرية ، ويودون لو استطاعوا أن يعتمدوا على حقائق معترف بها ، تشبه تلك التى يعطيها علم الطبيعة والكيمياء ، وعلم الأحياء ، ولكن عالم النفس مطالب بمجموعة ضخمة من الأشياء ، وعلى زبائنه أن ينتظروا .

وتتضمن فكرة الجدوى ذلك الجزء نفسه من علم النفس الذى يختلف فيه المتخصصون اختلافا كبيرا ، ولا يصلون الى نتيجة ، وأغنى به ذلك القسم الذى يهتم بالناحية الوجدانية الحركية للإنسان . والوجدان المحرك هو تعبير فضفاض يقصد به أن يشمل الغريزة والشهوة والغرض والارادة والشعور والعاطفة والدافع الخ ، وبمعنى آخر أى شئ يكون الإنسان ككائن حى يعمل نيابة عما يهتم به ، ربما كان خير شئ فى اصطلاح « الوجدان - المحرك » هو هذا الفاصل الذى بين الكلمتين الذى يوحى ، بل ويكشف ، عن الوحدة بين الاهتمام والفعل . ولكن هذه الوحدة التاريخية والدراسية ، هذا الرجل الفرد الجسم ، هذا الساعى النشاط وراء مصالحه فى محيط طبيعى واجتماعى ، نجده يتوه من نظر علم النفس الحديث ، ويرجع هذا جزئيا الى أسباب قديمة ، وإلى الرغبة فى أن يكون حديثا من الناحية العلمية أيضا .

(١) انظر كتاب المؤلف « النظرية العادية للقيمة » ، ١٩٢٦ ، ١٩٥٠ الفصول ٦ ، ١٠ وذلك للاطلاع على عرض أكثر تفصيلا للموضوعات التى تشتمل عليها الفصول التالية مباشرة .

لقد ورث علم النفس من القديم نظرة ثنائية الى الانسان اتخذت اشكالا مختلفة . فتوجد ثنائية التقدير حيث يميز ويرفع الرجل الأعلى عن الرجل الأسفل ، والناحية الانسانية في الرجل ضد الناحية الحيوانية ، المسكات الشريفة كالعقل والضمير ضد الشهوات الدنيئة ، الروح الخالق ضد التجسد الفاني ، « الروح » ضد الجسم .

ويتصل بهذا التمييز بين الآراء السامية والوضيعة للانسان اختلاف في المنهج ، فالروح في تضادها للجسد تعرف داخليا أو عن طريق وعى بالنفس ، في حين يعرف الجسد خارجيا عن طريق الادراك الحسى لمشاهد ثان . وعندما يدرك الجسد بطريقة نيوتن ، فان التعبير عن هذه الثنائية يأخذ شكل التقابل بين فكرة الأغراض والآلية ، فهناك الرجل الذى يتحكم فيه الهدف والاختيار ، والرجل المكون من اجزاء مادية تتحكم فيها قوانين الحركة .

ولما كان الرجل الهادف صاحب الاختيار ، حصيلة متأخرة نسبيا ومعقدة للطبيعة ، فان ثنائية فكرة الغرض والآلية ، يمكن التعبير عنها بثنائية في البحث، بحث يمسى عكس خط التطور - فيرجع الانسان أو ينزل به الى اصوله الطبيعية . فكلنا من تراب وإلى التراب نعود ، والبحث المضاد يرفع الانسان الى فلك امتيازاته الخاصة فى الملا الأعلى ، التى تعتبر علامات دالة على أصله الذى هو من وراء الغيب . ومصيره الى الغيب .

ومن ثم قسم الانسان قسمين ، وعرض عرضا متقابلا فى ضدين : أعلى ضد أسفل ، روح ضد جسد ، داخلى ضد خارجى ، غرضى ضد آلى ، الملا الأعلى ضد الملا الأسفل .

ولما كان علم النفس الحديث يرغب فى أن يلحق بالطبيعة والكيمياء وعلم الأحياء ، فانه انجذب ناحية الاصطلاح الثانى من هذه الأزواج من المتضادات ، ورفض الأول دون اعتبار للحقائق الظاهرة . ذلك أن علم النفس لم يجبر على الاختيار - فالحقيقة التى لا ريب فيها أن الانسان وحدة لهذه الاتجاهات المتضادة ، وليس أجزاء منفصلة ، انها أشياء يكمل بعضها بعضا ، وليست بديلات منفردة . ان الانسان أعلى وأسفل فى نفس الوقت ، وهو روح وجسد ، وهو خارجى وداخلى ، وآلى وغرضى . ولكى يوصف ينبغى أن يقوم ويرتب على أنه أسفل وأعلى .

والآراء الثنائية عن الانسان تنتهى الى واحد من أشكال ثلاثة من الحضارة يمكن أن يترك الاصطلاحان للتقابل قائمين - منفصلين وبعيدين عن الموضوع (التوازي) ، وقد يختار أحد الاصطلاحين ويؤكد ، مع استبعاد الآخر (المادية ، الروحية ، المثالية) وفي كلتا الحالتين يوجد موضوع للدراسة أهمل وترك للأدب والتاريخ ولرجل الشارع - أعنى رجل الشارع نفسه : الرجل فى خضم الحياة ، الرجل الذى يعيش ويتحرك بين جيرانه ، وفى محيط مكانى زمانى ، ولكنه يستطيع أن يتأمل الخلود ، الرجل المعروف لنفسه وللآخرين على شاكلته ، والذى يرتفع الى مراق أعلى بكثير من الحيوانات المتوحشة ، والذى ينحدر الى أعماق أبعد بكثير من مرتبة الملائكة .

- ٢ -

وفى كلا الفلسفة وعلم النفس بيئة على ازدياد الانتباه الى الرجل المتكامل . ان الفلاسفة يتحدثون عنه بالقياس الى «الانبثاق» «الاستمرار» و«الحيادية» (٢) فالانبثاق معناه أنه فى حين أن العمليات العليا تتطور من العمليات السفلى الا أنها مع ذلك ذات مميزات ووظائف خاصة تقوم بذاتها بعد تطورها ، ويمكن أن تصاغ فى اصطلاحات خاصة بها . و «الاستمرار» معناه انه بين أى مستويين من التعقيد من الممكن عادة أن نجد منطقة متوسطة من المشروع تندرج ضمن الأسفل أو الأعلى . أما اصطلاح «الحيادية» فيستعمل ليعنى أن الجزء الجسدى والجزء العقلى متشابهان تشابه الشيء ذى الأصل الواحد ، وأن كلا منهما متضمن فى الآخر ، ولأنهما مكونان من أشياء ليست فى حد ذاتها جسدية أو عقلية ، ولكنها تكتسب هذا الاختلاف عن طريق الأشكال التنظيمية التى يدخلون فيها .

وفى نفس الوقت الذى أيدت الفلسفة فيه علائم قضائها على الثنائيات التقليدية ، اتجه علم النفس نفس الاتجاه . والاصطلاح « وظيفى » هو أوسع اسم مقبول لهذا الاتجاه ، ويعنى أن الانسان لا يدرك عن طريق الوعى بالنفس

(٢) مثل هذا هو برجسون (المادة والذاكرة ، ١٩١١) و . جيمس (مقالات فى التجريبية الجذرية ١٩١٢) ، س . الكسندر (المكان ، الزمان والالوهية ١٩٢٠) ، ل . مورجان (الصدور التطورى ١٩٢٣) ، ه . ديوى (التجربة والطبيعة ، ١٩٢٥) ، ن . هويتهد (العقل والحقيقة ، ١٩٢٩) وكثيرون غيرهم .

والحالات الداخلية ، ولا عن طريق فسيولوجية الحركات الجسمية الدقيقة ، ولا عن طريق نظام دخولى مزدوج يجمع بين الاثنين ، ولكن يدرك عن طريق نماذج من الحركة حيث يشغل الوسيط وسطه ، أو نظم حركية ذات تعقيدات عليا حيث يتحكم الكائن المعقد فى الأقل تعقيدا (٣) .

وإذا استعمل مبدأ الصدور فى علم النفس فانه يعنى أن المستويات العليا فى الطبيعة الانسانية لا تلغى السفلى ، ولكنها تشملها وتقوم عليها . فطبيعة التركيبات العليا مضطرة الى أن تلائم بينها وبين الطبيعة السفلى ، ولكن هذه ضرورة متبادلة .

فوصول الانسان الى مستوى العقل والهدف والاختيار لا يمنع من أن يكون موجها بالدوافع والانعكاسات والعادات . وعلى العكس من ذلك فان هذه العمليات السفلى أو البدائية ينبغي أن تدرك بشكل يتيح لها أن تستمر فى العمل فى النظم والوحدات الأكثر تعقيدا ، والتي تعطى الطبيعة الانسانية طابعها المميز .

ولا يمنع مبدأ الاستمرار من وجود ميادين حساسة ، ستظهر فيها لأول مرة نماذج خاصة من العمليات ، مثل العقل والهدف والاختيار ، ولكنها تظهر بالتدرج فقط وليس فورا . وأغلب الظن أن هناك نماذج من العمل متوسطة لم تكتشف بعد ، وأن الحدود الواضحة للأفكار ينبغي ألا تفسد الحدود المادية الملائمة للطبيعة .

(٣) « توجد عبقرية علم النفس الأمريكية فى اهتمامها بالعقل » ، ج . و . أولبرت « سيكولوجية الاشتراك » ، مجلة علم النفس ، ٥٣ (١٩٤٥) ص ١١٧ - ١١٨ وقد غطى على هذا الاتجاه جيمس (مبادئ علم النفس ، ١٨٩٠) وناقشها على نطاق أتم مع اختلاف فى التركيز ر . انجل (علم النفس ، ١٩٠٤) ، « ميدان علم النفس الوظيفي » ، مجلة علم النفس ، ١٤ (١٩٠٣ د . هوت (فكرة الضمير ١٩١٤ ، الإرادة الفرويدية ١٩١٥) وكذلك د . س . نومان (التعرف الغرضى فى الحيوانات والناس ١٩٣٢) وكثيرون غيرهم ، وهذا الاتجاه تأثير عكسى لعدد من الأسباب - ويشمل ذلك التركيز « التعرفى » على الفعل الجسدى ، ونظرية الجشتالت التى تركز على الميدان جميعه ، والمدارس الفرويدية ومدارس سيكولوجية أخرى ، والنفسيات الاجتماعية وتركيزها على الشخصية ، والتركيز الموضوعى للفسولوجيا والأحياء الحديثة .

وعندما يتخذ مبدأ « الحيادية » فان الجسمى يصبح عقليا والعقلي جسميا .
ويضاف الجسمى والعقلي معا ليس فقط عن طريق التشابه فى المكونات الاولى ،
ولكن لتشابه جزئى فى الشكل . ويصبح معقولا أن تسكن العقول الأجسام
والأجسام العقول ، ويصبح كلاهما موجودا فى عالم طبيعى مشترك .

والنتيجة الأولى التى تستقى من هذه التعميمات الواسعة أن كل علم
يستطيع أن يختبر موضوعه دون حاجة الى انتظار للنتائج النهائية للعلوم
الأخرى . فثمة نسق من التعقيد المركب وفى وسع البحث أن يلجأ من أى باب
من أبوابه . ان الكيمياء لم تنتظر حتى تقدمت الطبيعة من الذرة الى الالكترن ،
ولم ينتظر علم الأحياء حتى عمت الطبيعة والكيمياء الكائنات الحية ، ولا داعى
لأن ينتظر علم النفس حتى تلحق الكيمياء بالعقل ، ولا داعى لأن تنتظر نظرية
للقيمة حتى تدرس الوظائف الواسعة للعقل من ناحية علم البيئات . ومن المؤكد
أنه اذا وجدت نظرية واضحة للقيمة ، ومنظمة فى أفكارها ، وأمانة أمانة
دقيقة للحقائق التى توجد داخل ميدان المنافع البشرية ، فمن حقها أن تطالب
بأن نلاثم ضروب المعرفة الأخرى بينها وبين النتائج التى تصل إليها .

— ٣ —

ويبدو الاتجاه التكاملى فى علم النفس أيضا فى تقليل عدد مدارس « علم
النفس » وفى بناء قناطر تصل بينها . وفى دراسة شاملة منذ عهد قريب
لنظريات السيكلوجية التى تتحدث عن المشاعر والعواطف ، أوجز عدد المدارس
الى أربع : المدرسة الاستيطانية والحركية والسلوكية والفسميولوجية (٤) .
والنظرة الاستيطانية التى تعرف الآن بأنها نظرية الظواهر أو النظرية
المعرفية تقدم موضوعات من المثيرات وتجمع فحواها . فاذا طبق ذلك على
الشعور والعاطفة ، كان معناه أن المادة الاولى مقصورة على الموضوع المفرد .
فالمفروض أن يعرف فى نطاق الميدان الشخصى المقفل لوعيه عناصر أو صفات
معينة تدل عليها الكلمات الوجدانية السائرة .

(٤) ج . و . بيب سنتر « الشعور والعاطفة » فى ه . هلسن بالأسس
النظرية لعلم النفس ١٩٥١ فصل ٦ . وانظر ه . ميرفى لتحليل أوسع لموضوع
علم النفس .

ان علم النفس « الديناميكي » أو « العمقي » والذي يمثل التحليل النفسي على الأخص ، يهتم بالتفاعل بين القوى الدافعة التي تنشأ عنها التوترات والتغيرات في الشخصية ، والتي تتضح في ميدان الأمراض العقلية ، ولكنها عندئذ تمتد من الشاذ الى الطبيعي . وعلى عكس ذلك فان الشعور والعاطفة اللذين فهمهما (فرويد) على أنهما سعى وراء المتعة والتكيف مع الواقع ، والارادة المعكوسة للموت تصبح ضروبا من القهر الكامن أو اللاوعى التي تفسر الحياة الشخصية ، وتعطى مفاتيح تشخيصية لعلاج ما يلابسها من احتمال أو ارتباك أو تخبط .

أما النظرية السلوكية التي تستغرق في « الاستجابة للمثير النفسي أو في الميول العريضة » للادائية أو « الوضعية اليقينية » فتمد مباحثها من معمل الانسان الراشد الى قفص الحيوان ومهد الطفل حيث يلاحظ الكائن العضوى الذى لا يعى نفسه ولا ينطق ولا يطرح أية أسئلة .

فعلم النفس هو ما يفعله الحيوان أو الطفل أو يتعلم فعله تحت ظروف معينة ، أو عندما يقع تحت تأثير هذا المؤثر أو ذاك . ويصبح الشعور والانفعال والاحساس أشكالا معينة من التصرف مثل التقطيبات والاختلاجات ، أو الحركات نحو المثير أو نأيا عنه ، أو العمليات المعقدة للعراك أو الاستحواذ على الطعام ، أو الحالة الجنسية أو الهرب .

أما النظرية الفسيولوجية فقد استمرت فى تناولها للمسألة القديمة وهى « التحديد الموضعى » مستخدمة فى ذلك وسائل تشريحية جراحية تقدمت تقدما كبيرا . وقد وجدت ، لأسباب لا تحتاج الى بيان ، أن الفأر وخنزير غانا والكلب والقط مواد أكثر صلاحية لتجارب المعمل من الانسان الراشد . وقد امتدت مصفاة تكريرها الى الفسيولوجية الدقيقة للعصب والعضل والغدة . ومن ثم فانها فى ميدان الشعور والعاطفة قد اصطنعت - ولو أن ذلك ليس نهائيا ، أن الوجدانية تشترك مع الجهاز العصبى المستقل بذاته والجذر العصبى للعين .

ولكن على الرغم مما بين هذه المدارس السيكلوجية الأربع من خلاف ، وإدعاء كل منها بأنها قائمة بذاتها ، فانها غير مستقلة . فالمادة الاستبطانية للشعور والعاطفة - وقع الشعور - والعاطفة والتجربة الباطنية للخوف والغضب - تستخدم مادة أولية عند الفسيولوجى للبحث عن المتعلقات الفسيولوجية . ومن

ثم فإن الظواهر الخارجية للغضب ، عندما يفترض أنها لا تصاحب الشعور بالغضب ، فإنها تسمى « غضبا زائفا » أو « تصنعا للغضب » وبمعنى آخر أنها ليست عاطفة حقيقية ، أو حتى بمعنى أدق - ظاهرة عاطفية على الإطلاق ، ولكنها شكل من التصرف يشبه العاطفة . ثم ان فسيولوجية العاطفة تميل علالة على ذلك الى الابتعاد عن التحديد الخاص ، وتفسر العاطفة على أنها سلوك الكائن العضوى برمته ، المعنى بالأمر ، بما يعرف « بالحالات المناسبة » . ان العواطف المتعددة تدين بشخصيتها لوظائفها وتتحول الى حالة من الهياج الشامل أو تجميع القوى الذى يتحدد حسب الحاجات لحفظ الذات فى بيئة معينة .

ويبدو أن الاتجاه الديناميكي والاكينيكي يعتمد على الاستبطان لتحديد الموضوع الوجداني . وتستمد القوى الدافعة ، التى يكون تفاعلها اتجاه علم النفس عند فرويد : « اللذة » « الرغبة » « الشهوة » والدافع الغريزى ، معناها الايجابى من وعى الفرد بحالاته الذاتية . وعندما تعمل فى اللاشعور فليس ثمة دليل على عدم وعيها الا غياب المادة الاستبطانية . والدليل الوحيد على وجودها اللاواعى هو أنها تستحضر فى الوعى فى الأحلام أو بالتداعى الحر ، وفى حقيقة أن موضوع الملاحظة ، يسلك بطريقة معينة .

ولم تحل السلوكية محل الاستبطان ، ولكنها آثرت أن تفعله . ولكن ها هنا أيضا تتدخل المادة الداخلية باستمرار ، فتعطى معنى « للعقل » وتقسيماته ، ويقل تحررها كلما تقدم الانسان من الميدان البسيط نسبيا ، أو من العقل الطفولى الى العقل المعقد نسبيا للانسان الناضج .

وفى نفس الوقت الذى يكون فيه من الضرورى الاحتفاظ بالمادة الاستبطانية ، فإن الاستبطان نفسه يستمر فى البرهنة على عدم جواز الاعتماد عليه . ومن ثم يوجد شك متزايد فيما اذا كان الشعور باللذة أو عدمها له صفات استبطانية معينة موجودة بشكل لا يتبدل فى الذات عندما تتضح معالم مسلكه الوجداني . وعندما يطلب من مجموعة من الناس أن تحكم على درجات من اللذة أو عدمها ، فانه يفترض أنهم يشتركون مع الذى يجرى التجربة فيما يعنى بهذين اللفظين ، ولكن ما الدليل على هذا الاشتراك فى المعنى المقصود ؟

وهذه الاعتبارات توحى بأن الشعور والعاطفة وغيرهما من ضروب الأحاسيس المتفاوتة المتباينة للحياة الوجدانية الحركية سواء فى الحيوان أو فى الانسان

لا يمكن وصفها الا عن طريق أبعاد مختلفة متباينة متفاوتة • فليست هناك مادة بسيطة ، ولا حد أدنى من الانتاج التحليلي ، أو مكان ضيق داخل الجلد ، أو حادث عصبى معين ، أو حركة للجسم ، أو حالة للعقل تكفى فى حد ذاتها • ان المطلوب هو مفهوم يحتضن النتائج المعترف بها فى مدارس علم النفس الاستبطانية والديناميكية والسلوكية والفسولوجية • ويلائم بين هذا المكون من هذه الأجزاء أو الأوجه ، ويربط بينه وبين بيئة من المؤثرات والموضوعات • ان مفهوم المنفعة أو الفائدة يبشر بأنه خير ما يحقق هذه المقتضيات •

على ان علم النفس المعاصر لا يقاسى من تراث من الثنائية وتعدد المدارس فحسب ، ولكن من خطأ منهجى أيضا • وهذا الخطأ كثيرا ما يرتكب لكى يسوغ تسميته • ومن ثم فلا جناح علينا من أن نسميه الخطأ «الانتكاسى» أو «الرجعى» • فى تنظيم زمانى دقيق للأسباب والحالات والتركيبات يتقدم كل لفظ لاحق من اقرب سابق له بطريق مباشر ، ومن سابقه الأبعد بطريق غير مباشر • ولب الخطأ هنا يتكون من الافتراض بأن السابق البعيد يؤثر تأثيرا مباشرا ، وأنه يستمد قوة اضافية من بعده •

وهذا الخطأ شبيه بخرافة عبادة الأسلاف • انه كما لو كان يتعين على المرء أن يفترض أن الأسباب بعد أن تحدث آثارها الأولية ، تسير خفية وخبسة ، وتستمر فى سعيها وكدها تبذل قوتها • أو اذا غيرنا الشبه ، فان هذا يساوى الافتراض بأن الأحداث الماضية حاضرة مدفونة بالتاكيد تحت ما تجمع فوقها • من لاحقات • ولكنها مدفونة حية قادرة على أن تهز البناء الضخم وهى تتقلب أرماسا فى الأحداث •

ولهذا الخطأ تطبيقاته على الكرصلة (كثرة الأصول) وعلى تاريخ النشوء الفردى ، فاذا افترضنا أن الاحساس والانعكاس الحركى هما الخطوطان الأوليان فى تطور العقل ، فقد حاول علم النفس أن يرد « العمليات العليا » الى هذين اللفظين ، وتتضافر جهود الظروف الخاصة بمعمل التجارب ، واستعمال المثبرات المضبوطة المقتنة ، والرغبة فى الحصول على نتائج ذات كم معين ، لتوكيد العمليات العقلية الأرومية ولإقامة علم النفس على أساس علم النفس الطبيعى • أما فى علم النفس العمقى فقد أخذ خطأ « الرجعى » القاضى بوراثه الصفات عن الأسلاف شكل النشوء الفردى المعروف بظاهرة « الطفلية » واعتبر المؤثرات والتجارب السابقة الأولى لا على أنها تشكل اللاحقة تدريجيا من الطفولة

الى الرشيد ، ولكنها تستمر تظهر كالأشباح على مسرح الأحداث فى تأثيرها فى القطاع السفلى من اللاوعى . ان التحليل النفسى يركز عموما على هذا الخطا المنطقى . ويذهب فرويد الى أن « هذا الجزء الأقدم فى الجهاز العقلى وهو (الهو) يظل أكثر الأشياء أهمية طوال الحياة » (٥) .

ويظهر خطأ « الرجعى » فى فكرة الدوافع الأولية التى تعتبر سابقة من الناحية الكرسلية ومن ناحية تاريخ نشوء الفرد . ان السيكلوجية الجينية هى النظير المساوى من حيث تاريخ نشوء الفرد لسيكلوجية الفأر من حيث الكرسلة . وتتألف المغالطة المنطقية فى القياس من افتراض أنه على الرغم من تطور الانسان العنصرى ومن تاريخه الشخصى ، فانه يظل فى أعماقه جينينا أو فأرا ، وأن الدوافع ، مثل الجوع والعطش والجنس ورعاية الأمومة ... الخ تبدو مبكرة فى تطور الحيوان وفى الحياة المبكرة للفرد . وخلال عمليات التدريب والتعليم يتحرر سلوك الفرد ، وتنطبع دوافع جديدة ، ولكنها فى زعمهم تظل فوق الجذع الأسمى ، الذى لا يزال يدها بالسائل المغذى . وليس هناك ما يدعو الى افتراض رابطة ضرورية بين الأصالة والقوة . فقد تكون التجارب والمؤثرات المتأخرة أكثر قوة من تلك المبكرة فى السلوك الناضج ، وقد تختفى الدوافع الأولى عندما تتبع بدوافع ثانية أو نابعة من النفس ، تختفى وتسقط قيمتها من الاعتبار . ان تفسير سلوك الانسان الناضج عن طريق حاجات أنسجته أو حاجات أوعيته أو تدريبه على التبول والتبرز ليس الا المبالغة الشاذة التى انزلت اليها علم النفس ، عندما ضحى بموضوعه فى سبيل المنهج ، أو عندما استعار أمثلته من العلوم الأكثر علمية (٦) .

ويعطينا علم النفس الفسيولوجى حالة مناصرة ، فى جنوحها الى أن تجعل علم النفس الفسيولوجى بديلا لعلم النفس ، وفى جنوح السيكلوفسيولوجى

(٥) شرح للتحليل النفسى ترجمة ج . ستراتشى ، ١٩٤٩ ص ١٤ .

(٦) انظر ، ر . ر . سيرز « تطور الشخصية فى الثقافة المعاصرة » كتابات الجمعية الفلسفية الأمريكية ، ٩٢ (١٩٤٨) ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ان عالم الاطفال النفسى يظن بالطبيعة - شأنه فى ذلك شأن الأنواع الأخرى من علماء النفس ، أو العلماء الاجتماعيين ، أن منهجه يزود الطبيعة البشرية بمفتاح ، وعندما يتقدم علم النفس تقدما كاملا فسيفعل شيئا مماثلا .

نفسه في استغلال نجاحه المحدود ، بدلا من الاعتراف بقصوره والوقوف عند حدوده (٧) .

وتبدو ظاهرة « الرجعى » فى هذه المساومة ذات الجانب الواحد ، والتي تعرف « بالتوازية » فالجسم ينتمى الى العالم الطبيعى الذى يسبق زمنيا العالم العقلى ومنه انبثق العقلى . وبعد انبثاق العقلى يظل العالم العقلى معتمدا عليه على أنه حقيقة من الدرجة الثانية لا تستحق اهتمام العلم . وهكذا تصبح « العقلية » بدعة علمية .

ولا تبدو المغالطة الانتكاسية فى علم النفس فحسب ، ولكنها تبدو فى العلوم الانسانية الأخرى أيضا . وأكبر مثال مرموق هو الذى يعطيه علم الأنثروبولوجيا الذى ما زال يشغل نفسه بالمجتمعات البدائية على الأخص . وهذه المجتمعات تشبه الحيوانات والأطفال ، من حيث انه لا يمكن الاعتماد على التقارير التى تضم الملاحظات الذاتية ، وذلك لصعوبة التفاهم والاتصال . فمن الضروري أن نلاحظ الأشياء الخارجية والتصرفات الجماعية . ولكن هذا يحسب على أنه ميزة ، لأنه ينسج على منوال مع الأسلوب العلمى المستقيم القديم ، ولأن رؤية طائفة اجتماعية بهذه الطريقة من بعيد ، يبدىها وحدة متماسكة قائمة بالفعل ، يمكن وصفها بسهولة . والمجتمع البدائى يشبه تركيبا عضويا جسيما ، ولعل ذلك يرجع الى أنه لا يتيح فهما وثيقا له ، يحافظ على كيانه ، وذلك عن طريق الملامة بينه وبين بيئته الطبيعية . ولا يعطينا وصف لمجتمع بدائى ثابت الا صورة مشوهة فقط لمجتمع متطور ، ذى ميزات خاصة ، تتحكم فيه منافع وأهداف . ولكن عالم الاجتماع العلمى ، وقد أفسدته نفس هذه النظرية الانتكاسية ينزلق الى افتراض أن كل المجتمعات تظل فى أعماقها مجتمعات بدائية . (٨)

(٧) ك . س . لاشلى ، وهو ممثل خطير للمدرسة الفسيولوجية . ويذهب الى أن « الدراسات الفسيولوجية لم تتقدم نحو تحليل الدوافع الأقل بدائية للتصرف الانسانى » ولكن هذا لم يؤثر على انتسابه القوى للمدرسة ، انظر العلاقة بين الدين والفلسفة ، دراسات الجمعية الأمريكية الفلسفية ، ٨٤ (١٩٤١) ، ص ٤٦٧ .

(٨) ان تحرر علم النفس من تحديدات المنهج الانتكاسى نادى به نداء قويا ج . و . أولبرت فى خطاب الرئيس الى قسم الشخصية والسيكولوجية الاجتماعية فى الجمعية الأمريكية النفسية ١٩٤٦ . وقد نشرت تحت عنوان « الأشكال العلمية والأخلاق الانسانية » المجلة النفسية ، ٥٤ (٤٧) انظر كتاب المؤلف « الاتجاه فى نظرية الدوافع » فى المجلة الأمريكية للتحليل النفسى ٢٣ ، (١٩٥٣) .

— ٥ —

ويصور عنوان كتاب مشهور (٩) أشار به سانتيانا على مؤلفه (بسخرية دون شك) المركز الحرج الذي تورط فيه عادة فصل عقل الانسان عن جسمه ، الباحث في الطبيعة الانسانية . « لماذا يكون للعقل جسم ؟ » سؤال يمكن أن يتساوى معه سؤال مضاد آخر ، وهو « لماذا يكون للجسم عقل » وكلاهما لا يمكن الاجابة عليه ، لماذا بالتاكيد ؟ انه عندما يتطهر العقل من كل الخصائص الجسمية ، ويتطهر الجسم من كل الخصائص العقلية ، يصبح قولنا ان أحدهما يملك الآخر قولاً لا معنى له . وعندما نقول انهما ، عندما يسيران متوازيين في طريقين غير متقاطعين ، أو انهما ظاهرتان توأمتان للرمز س ، فان هذا لا يلقي اى ضوء . فلا يمكن أن يكون للعقل الصرف أو الجسم « الصرف » امتلاك أو اتصال أو مرافقة أو علاقة .

ولا تكشف الملاحظة عن هذا الضرب من « النقاوة » . ان العلاقة بين انكار الانسان ومشاعره وأغراضه ، وبين مخه وقلبه ويديه ورجليه ، علاقة وثيقة لدرجة أنه يبدو أن الاثنين مرتبطان ارتباطاً قوياً في كل الوظائف المميزة لحياة الانسان . والثنائية المنفصلة اعتراف بالفشل . وسؤالنا هل جسم الانسان وعقله مرتبطان ؟ ليس سؤالاً حقيقياً ، وليس هناك جواب على هذا السؤال يؤدي اليه البحث ، يمكن أن يكون أكثر تأكيداً لما اورد من حقيقة من قبل ، وهي تلك الحقيقة التي تقول بأنهما مرتبطان .

ان الانسان الطبيعي والتاريخي - الذي يعرف نفسه كما يعرفه الآخرون - والذي هو موضوع التراجم والسير الذاتية أيضاً ، والذي يشارك في الأمور العامة والخاصة ، وهو الذي موضوع الأدب والفن ، ومؤلف العلم ، وهو جزء من موضوعه أيضاً ، هذا الانسان كائن حي عضوى جسمى . والى هذا الحد فلا جدال . قد يكون أكثر من تركيب عضوى جسماني ، ولكنه هذا على الأقل . والمسألة بعد هذا هي كيف نفهم الفرد الانساني بحيث يكون تركيباً عضوياً جسمانياً وعقلاً أيضاً .

ان هناك معايير معينة للعقل يستخدمها علم النفس في عمله ، وتتنفق على الأقل مع النظرة التكاملية التي نقترحها هنا .

ان علم النفس يقبل - دليلا على العقلية - هذه الحقيقة التي تقول ان التركيب العضوى يمكن أن يتصل ، بمعنى أنه يشير بالكلمات أو بغيرها الى أشياء مشتركة بين الملاحظ وبين المتحدث معه . وهذا أيضا هو المعيار المتفق عليه فى العلاقات الانسانية اليومية . فاذا خوطب تركيب عضوى بهذه الكلمات التي تقول « ما أبهى غروب الشمس ! » . واستجاب بتعليق مناسب من عنده فاننا نفترض أنه قد رأى الغروب . وعندما يشخص عقل التركيب العضوى بهذه الطريقة ، فاننا نجد أنه يتكون من ثلاثة عوامل : الغروب البهى ، والرؤية ، والاتصال اللفظى . وليس هناك شيء من هذه ، بالضرورة أو بالطبيعة ، غير جسمانى . فالغروب يحدث فى العالم المادى المحسوس بالتأكد ، أما بهأذه فقد يكون لشدة فى الضوء أو اذا ركب بحيث يشتمل على شعور واحساس أيضا فقد يمكن ذلك من نسبته الى الحالة الداخلية للتركيب العضوى نفسه ، أما الرؤية والاتصال فانهما يشخصان فورا على أنهما استعمال للأعضاء المناسبة ، وللجهاز العصبى للرؤية والكلام .

وماذا عن العقل اذن ؟ ان محتوياته محتويات جسمية ، أو قد تكون جسمية . وماذا يحدث للطبيعة اذا كان المادى لا يستطيع أن يصل الى عقل عالم الطبيعة ؟ ان واسطته جسمية أو قد تكون جسمية ، والا فما معنى العمى والصمم والتخدير ؟ ولكن اذا افترضنا أن العقل قد اختفى لانه يمكن تحليله الى أجزاء ليس منها ما هو عقلى على الأخص ، فان هذا يشبه الافتراض بأنه لا توجد مثلثات ، لانه يمكن تحليلها الى عناصر غير مثلثة كالزوايا والعدد والقطع . وبالمثل فان العقل لا يتكون - كما يبدو - من عقلية المميزة ، ولا من عدم جسمية محتوياته ولكن من الطريقة التي تتصل بها أجزأه اتصالا وظيفيا . ولتوضيح هذه النظرية توضيحا أكثر يمكن البدء بعقل انسانى كما يتكشف للانسان نفسه . فى أية نقطة يفرق بين ميدانه الفكرى كمحتوى فى عقله ، وبين نفس الميدان كجزء من وسطه المادى ؟ فى أية نقطة يراه شيئا فشيئا ؟ من الواضح أنه يراه كذلك حيث يوجد تحول فى الانتباه يحدثه تحديد لمنطقته داخل منطقة محيطة به وتجاوره . فنفترض أن انسانا ينظر الى أرض ممتدة أمامه . وكلما امتد المكان فان الأرض الممتدة الأولى تظهر فى شكلها المحدد ، من حيث انها تحتوى على مساحة معينة لا أكثر ، أو من حيث شكلها المثلث ، أو من حيث تشوهها (١٠)

(١٠) لدراسة أوسع لهذا الرأى انظر كتاب المؤلف « افكار وأخطاء للوعى ،
المجلة النفسية ، ١١ (١٩٠٤) » .

واذا كان العقل مكونا هكذا ، فان محتويات العقل لا يكون لها ميزة مشتركة الا انها تتجمع تبعا متميزا داخل حشد مختار . فليس هناك شيء في « داخل » أو « قبل » عقل محدد بطريقة أخرى ، ولكنها تؤلف العقل بفضل تجمعها . ان ذلك هو ما يقصد بقول انها عقلية .

ففيما يتعلق بمحتوياته ، فالعقل اذن هو مستخلص من العالم المادى أو من وحدات أخرى . ولكن العقل أكثر من محتوياته ، انه فعل أيضا وأداء . ان العقل هو الذى يحدد المستخلص . فالمرئى مثلا يتميز من غير المرئى أو من مرئى آخر بفعل الرؤية . ويمكن ان يقال مثل هذا عن محتويات العقل الأخرى ، انها تستخلص اشتمالا أو استبعادا وتجمعا مشتركا من فعل مختار أو من تغيير . ان هذا العقل المختار هو الذى يعطى وجهة النظر أهمية . ان ما يشير الى أن فكرة المنفعة ، بدلا من أن تكون مأخوذة من فكرة سابقة تقول ان العقل غير جسمانى ، يمكن أن تصف هذه الخصيصة المحسوسة العقلية الطبيعية التى تميز الطبيعة الانسانية .

ويمكن أن نعالج نفس النظرية من ناحية الجسم . ان التركيب العضوى الجسمانى غذاء للفسىولوجيا ، وبوساطة الفسىولوجيا هو غذاء للكيمياء والطبيعة . ولا جدال فى هذه المسألة . ولكن الجسم يتكامل بفضل الجهاز العصبى ، ويرتفع الى مستوى وظيفى يسمى بالعقل .

ان الجسم يرتفع الى مستوى العقل عندما يؤثر فى بيئته بطريقة خاصة ، عندما يسعى الى فوائده ومآربه عن طريق الحس والفهم والتذكر والتفكير والتخطيط . وهذه الأفعال وما شابهها تفصل ذلك الجزء من البيئة الكلية التى تؤثر فيها والتى بدون أن تفقد صفتها الجسمانية (اذا كانت هكذا) ، تأخذ لنفسها صفة العقل . هذا اذن هو جواب السؤال . اذا كان الاهتمام جسمانيا أو عقليا . انها توجد فوق ذلك المستوى من التركيب الذى يصبح فيه الجسم عقلا .

- ٦ -

العقل اذن لا يحدد على أنه جوهر غير مادى ، أو على أن عناصره لها صفة عقلية ، وذلك على الرغم من تعددها . انه سبيل خاص ، وسلسلة من الأحداث ،

تعمل فى ميدان محيط بها يسمى بينتها ، وتتميز باستمرارها وتماسكها خلال الزمن .

ان علم النفس بمدارسه المختلفة ، وبخاصة فى تطوراته الأخيرة جدا ، يعترف بوجود نظم للأفعال ، تجبر الفرد على أن يتصرف بطريقة معينة عندما تطلق أو تثار . وتوجد أسماء عامة متعددة لنظم الفعل « الدافع » ، « التكيف الدافع » ، « الحاجة » ، « الغرض » ، « الموقف الحركى » ، « التنسيق » ، « الرغبة المتحركة » ، « الميل البات » ونختار كلمة « دافع » ها هنا لأنها تشير الى الحركة ، ولأنها تستعمل كثيرا فى الكتابات السائدة فى هذا الموضوع (١١) . والدافع يتضمن عناصر عديدة . فهناك تنظيم عصبى عضلى سابق ، أو تنسيق مزود بطاقة مختزنة . وهذا العتاد الحركى هو الذى يميز الدافع من المهارة . وبعبارة أخرى فالدافع ليس جهازا فحسب ، ولكنه قوة قادرة على الحركة والعمل . وعلاوة على ذلك فهو لا يحتوى على قدرة واستعداد للعمل فحسب ، ولكن أيضا على نزعة الى العمل . فالدافع مقدرة وحافز فى آن واحد .

ويقابل هذا التنظيم القائم من قبل فرصة مثيرة تدفعه الى العمل . وكلا التنظيم السابق الخاص . والتنظيم الخاص شئ داخل فى المركب العضوى . الخاص ، والمثير الخاص يحرك التنظيم السابق الخاص . والمثير بوجه عام يحرك التنظيم السابق الخاص . والتنظيم الخاص شئ داخل فى المركب العضوى ، فى حين أن المثير قد يكون شيئا داخليا أو شيئا خارجيا . وعندما يثار التنظيم السابق يسيطر على المركب العضوى كله ، محولا كل طاقاته الموجودة عن كل مسالكها الأخرى الممكنة ، ومن ثم يتطلب تكييفا واخضاعا للمطالب الأخرى المنافسة . والدافع كشيء مختلف يتميز عن الانعكاس المجرد ، متغير ومتعدد تبعا

(١١) ان الاختلافات فى الاصطلاح ترجع الى حد بعيد - الى التركيز على أوجه ما يعرف بأمر معقد ، ولما كان الاصطلاح « دفع » يوجه الانتباه الى قوته ويعتبره اتجاها ، وتعبيرا عن « الميل المتحكم » يشير الى تحكمه الدائم للمراحل المتوسطة للعملية (الأفعال التالية ، المراحل ، الخ) . ان الاصطلاح « غرض » يؤكد الدور الخاص للمرحلة النهائية على أنها محددة لسابقتها ، وبالجملية فهم الطابع الهدف للعملية ، ولما كان الاصطلاح « يحتاج » يشير الى الدوافع التى خلقت بواسطة نقص فى الجالة القائمة - التى قد تكون طارئة أو « حاجة ملحة » . ان هذه الأوجه يكمل بعضها بعضا ولا يستبعد بعضها بعضا .

للحالات المتوسطة التي يمر بها ، هو في طريقه الى تحقيق الهدف البعيد على نحو ما . انه في اندفاعه نحو الهدف يتعلم كيف يبلغه . ان علماء النفس الذين يدرسون المجتمع والشخصية ، يرون دوافع مشتركة خاصة ، يشرحون فيها تصرف الأفراد والجماعات . أما علماء النفس الذين يدرسون الحيوان - وهم يشغلون أنفسهم بدراسة التعلم- فيعترفون بضرورة افتراض دوافع كالجوع وتقادى الألم التي تكمن تحت عملية المحاولة والخطأ التي لن يحاول الحيوان بدونها ، والتي بدونها لا يمكن تمييز النجاح من الخطأ . لم يكن اهتمام فرويد بسلوك الحيوانات البسيط نسبيا في متاهة صناعية ، ولكن اهتمامه انصب على تعقيدات السلوك البشري في متاهة الحياة نفسها .

ان « النزعة » الفرويدية بكل أنواعها المتباينة ، والتي تدفع الى العمل ، والتي تتصارع مع نزعات أخرى، والتي اذا لم تستطع أن تعبر عن نفسها علنا، تفوص وتجذب لنفسها طرقا من التعبير غير مباشرة أو متخفية في الأحلام والابتداء وعثرات اللسان ، وقد تتجاهل الواقع لكي تخلق ضروبا من الهذيان ، وتجعل الانسان غير قادر على أن يعيش في وسطه المادى والاجتماعى ، هذه النزعة التي تلعب هذا الدور الدرامى ، هي في جوهرها كاللدافع الذى يعترف به علماء النفس الاجتماعى والحيوانى . ان علم النفس الذى يبحث فى الدوافع ، يثير مجموعة من الأسئلة تتصل بطبيعة الاهتمامات ، ويتركها دون جواب . فليس هناك أولا تحديد واتفاق على ماهية الدوافع وعددها . لقد بدأ التاريخ الحديث لهذا الموضوع بفكرة وليام ماكدوجل عن الغرائز أو أشكال السعى . وقد شملت قائمته التى يصاحب فيها كل غريزة انفعالا معيناً تظم الهرب وانفعاله الخوف وغريزة النبد وانفعاله ، والتقرز والاستطلاع وانفعاله ، والتعجب أو اندهشة المقاتلة وانفعاله ، والغضب والهوان وانفعاله . توكيد الذات ، والغريزة الأبوية والحنان ، وغير ذلك من الغرائز الكبرى والصغرى (١٢) .

وقد أدت دراسة التعلم بعد ماكدوجل الى اثاره الشك فى مثل هذه القوائم للدوافع الفطرية . واستغنوا بالتعلم لكى يفسر وينقض ويبرم . وظل يستبعد أشياء حتى لم يبق شيء الا بضغ انعكاسات مشكوك فيها ، مثل انعكاسات الامساك والانسحاب التى توجد عند الطفل الرضيع . ولقد أصبح واضحا منذ

ذلك التاريخ أن التعلم نفسه لا يمكن شرحه دون دوافع ، ويرجع عقرب الساعة الى الوراء مرة ثانية ، وأخذت قوائم جديدة فى الظهور .

ومن ثم أحصى ١٠ س . تولمان «شهوات» العطش والجوع والجنس واللعب، وتحاشى البرودة والحرارة والتعويق ، كما أحصى الدوافع الاجتماعية مثل التجمع (١٣) . وينبغى أن يلاحظ أن تولمان كان أصلا باحثا فى السلوك الحيوانى . أما روبرت ر . سيرز الذى كان اخصائيا فى علم نفس الاطفال فقد اعتبر الجوع والجنس والنوم والتعب وازالة فضلات الجسم الدوافع الأولى الرئيسية (١٤) . وبمعنى آخر يبدو أن هناك علاقة بين قائمة الدوافع وبين الميدان الخاص الذى يبحث فيه عالم النفس . ومن ثم يأخذ ماكدوجل اشاراته الدليلية من الانسان الناضج ، وتولمان من الفأر ، وسيرز من الطفل الرضيع .

والمسألة الثانية التى تركت تحوطها الشكوك هى مسألة الفطرية . فكثيرا ما يعتبر الدافع فطريا بالتعريف . ولكن العالم النفسى للأطفال الذى اشرنا اليه آنفا يتحدث عن « دوافع أولية كبرى » و « دوافع ثانوية كبرى » ولا يحصى الدوافع الصغرى . ولكن يبدو أنه يزودنا بنوع من الفضلة حتى لا تبدو القائمة شديدة الكز . والدوافع الأولية أصيلة ، وتستخلص الدوافع الثانوية من الدوافع الأولية عن طريق «التفاعل الاجتماعى» . أما الدوافع الثانوية «الاعتداء والاعتماد ، والاستقلال والجهاد فى سبيل المركز » فيفترض أنها تزود نفسها بدافعها متى وجدت (١٥) . ويتخذ ١٠ س . تولمان من ناحية أخرى - تقسيما آخر . فيقسم الدوافع الى « دوافع بيولوجية » و « دوافع اجتماعية » ثم يقول بعد ذلك بالنص « ان الطاقة الأساسية تأتى من الدوافع البيولوجية . أما

(١٣) « الدوافع ، العلم والملازمة » دراسات الجمعية الأمريكية الفلسفية ١٤ (١٩٤١) فى سنة ١٩٤٣ زادت شهوات هذا الكاتب الى اثنتى عشرة ، « الخط البيانى للدفع المعكوس » ، المجلة النفسية ، ٥٠ ١٩٤٣ ، ٥٠٤ انظر هـ ١٠ . ميرفى لقائمة أخرى أتم « اقتراحات من أجل نظرية للشخصية : « اكتشافات فى الشخصية » ١٩٣٨ الفصل ٢ » .

(١٤) « الشخصية والثقافة » دراسات الجمعية الفلسفية الأمريكية ٩٢ (١٩٤٨) ٣٦٨ .

(١٥) ر . ر . سيرز ص ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٨ .

الدوافع الاجتماعية أو الفنية فهي دوافع ثانوية تصدر عن الدوافع البيولوجية ٠٠٠ ، (١٦) .

ويتكون الخطأ الانتكاسي في هذا السياق من افتراضنا أن الدوافع البيولوجية تستمر في اعطاء القوة الدافعة التي لا عمل للدوافع الاجتماعية الا أن تسبها في قناة ٠ ويعنى هذا أن الدوافع الأصلية هي الدوافع المستقلة فقط ، ويعنى هذا أنه عندما تتوقف هذه الدوافع عن العمل فإن عجلات العقل تتوقف عن الدوران ، ومن الواضح أن هذا يناقض حقيقة التطور ٠ أو قد يعنى أن دافعا حاضرا لا يمكن تفسيره الا على أنه تكرار لنجاح سابق ٠

وهذا التفسير الأخير يبدو متناقضا في ظاهره ، ذلك لأنه يبدو كالذى يقول ان فعل شيء جديد لا يعنى الا فعل شيء قديم ، ولكن بطريقة مماثلة أو بطريقة أحسن ، ولا يعطينا شرحا لأصول الدوافع الجديدة ، أو للطرق التي نواجه بها مواقف جديدة ٠ ان مبدأ الانعكاس الشرطى يساعد في تفسير بعض الدوافع الجديدة ، ولكن لا يوجد ما يدعو الى الافتراض أنه التفسير الوحيد ، أو أنه تفسير كاف ٠ ان التقليد والنشاط العشوائى والخيال ، وفوق ذلك الشخصية كلها ، (سواء اكانت متحددة داخليا أم متصارعة) تكون دوافع وتحدثها ٠ أما عن وسائل ملاقة المواقف الجديدة التي يفكر فيها الانسان بثقة ، والتعلم عن طريق المثال أو الفكرة لتجنب الخطأ ، فان كل هذا يلعب دورا لا يقل أهمية عن المحاولة والخطأ ٠

ومن حسن الحظ أن نظرية للقيمة لا تحتاج الى الانتظار حتى يصدر حكم نهائى في هذه الموضوعات المختلف فيها ٠ ان المهم لنظرية القيمة وفن التحكم في عالم النظم الانسانية أن نعرف أية دوافع يمكن اعتبارها عالية نسبيا ٠ ولكن الشمول يعتمد فعلا على الأصل ، فمن المهم مثلا أن نعرف أن الناس جميعا تجبرهم دوافع الجوع وتجنب الألم ، ولكن اذا تعلمها الناس جميعا فى طفولتهم نتيجة لظروف مشتركة بين كل الكائنات العضوية الحية ، فانها تصبح من الناحية العملية شاملة الناس جميعا كما لو كانت فطرية ٠

ومن المهم أيضا أن نعرف أى الدوافع أكثر قوة ورسوخا ، ولكن هذا أيضا يعتمد على الفطرية ٠ انه من المؤكد أن كثيرا من الدوافع القوية جدا التي تميز

الانسان ، مثل حب الوطن والطموح وحب المال ، كلها دوافع مكتسبة . وقد تصبح الدوافع راسخة من حيث استمرارها وتحكمها . ومن ثم فانه لا يغير أهداف الانسان السامية أو الأكثر مثالية على الإطلاق انها أشياء اكتسبها وليست أصيلة فيه . ان منافع الانسان قد تعلو فوق مصدرها . فمن الممكن أن يقال بالتأكيد ان من جوهر الانسان بالذات أنه يرتفع فوق أصله من حيث الكرملة ومن حيث تاريخ النشوء الفردى .

— V —

ان النزعة لمعالجة المسلك الانسانى على أساس ما نلاحظه بالنظر أو بالسمع أو باللمس على سطح الجسم قد تقدمت لدرجة تجعل من الضروري أن نؤكد ما كان يظن أنه واضح بذاته ، وأعنى بذلك أن هناك محتوى مؤثرا تمكن ملاحظته فى المركز . فهذه الأقوال « انى أشعر بحب » ، « انى أشعر بسرور » أو « بتقزز » أو « بالغضب » أو « بالسعادة » كلها ملاحظات يعول عليها ، لها نفس قوة عبارات « انه يبدي عجة » ، « انه يتصرف على أساس أنه مسرور » أو « متقزز » أو « غاضب » أو « سعيد » . وعلاوة على ذلك فان كلمات « محب » و « مسرور » و « متقزز » و « غاضب » و « سعيد » ينبغي أن نفترض أنها تشير الى نفس الحالات ، أو الأفعال التى توجد فى المجموعتين من الأقوال . والمسألة هى أن نوفق بينهما ، وفكرة المنفعة أو الاهتمام أو مفهوم الفائدة تزودنا بأحسن أمل يبشر بحلها .

وموضوع اللذة والألم الذى يحتل مكانة كبرى فى مناقشات القيمة يحتل مكانة أساسية فى هذه المسألة . فهذه الكلمات لا تدل من ناحية الكيفية على احساسات جسمية مختلفة ، كما يحدث عندما تشير كلمة القوة الى احساسات خاصة من ذلك النوع الذى يحدثه حك سطح متهيج على الجسم . ويشير « الألم » الى ضربة حادة أو وجع كثيب . ان التفسير الحسى للألم أصبح معترفا به عالميا لدى علماء النفس منذ اكتشاف أن الأشياء التى تتلقى الألم موجودة فى أنسجة الجسم ، وهناك تفسير مماثل أصبح مقبولا لدى الكثيرين عن « اللذة » على الرغم من الشكوك التى تحيط بالمكان الذى يوجد فيه المثير . وماذا اذن عن اللذة والألم من حيث انهما نقيضان - ايجابى وسلبى - هل يكمن تناقضهما فى الموقفين المتضادين اللذين نفقهما حيالهما من حيث اننا نسعى للذة ونتجنب

الألم ؟ انهما يشبهان اذن الأشياء التي نشمها ، فبعضها جذاب وبعضها كريه .
ولن يكون هناك شيء في طبيعتهما الذاتية يدعو الى وجود هذين الموقفين
المتربطين . فقد كان من الممكن أن يحدث أن يجبر الانسان على السعى وراء
الألم وتجنب اللذة .

ومثل هذه العلاقة الخارجية للذة بالسعى وللألم بالتحاشي ، قد تكفي لشرح
مكان احساسات اللذة والألم في اقتصاد الوجود البيولوجي . انه من النافع
للمركب العضوي أن يتجنب الاحساس بالألم لانه في أغلب الأحيان دليل على
إصابة جسمية ، أو على عدم قيام الجسم بوظيفته قياما صحيحا . ومن النافع
لتكاثر الجنس أن يسعى وراء احساسات اللذة التي تصاحب العملية الجنسية .
ونفس هذه العلاقة الخارجية للذة بالسعى وللألم بالتحاشي تساعد أيضا على
تفسير التحكم عن طريق الثواب والعقاب . فإذا افترضنا أن اللذة يسعى اليها
دائما ، وأن الألم يتجنب دائما ، فإن اللذة تصبح الفاكهة (الجزرة) والألم
يصبح العصا ، إذ يمكن الاعتماد عليهما كحافز أو صاد لأي فعل يمكن أن يتصل
بهما . ويفسر هذا الشرح تلك الحقيقة التي تقول انه من الممكن ، ولو أن هذا
ليس هو المألوف ، أن تسعى وراء الألم وأن تتجنب اللذة .

ومع أن هذا التحليل مقبول الى المدى الذي يذهب اليه ، الا أنه لا يزودنا
بمعنى للذة والألم يفسر العلاقة الخاصة بين اللذة والسعى ، وبين الألم
والتجنب - مثلما نقول انه « يتلذذ بـ » ترادف « الميل » أو « الحب » ، و « يجده
مؤلما » ترادف « الانصراف عن » أو « كره » . ثم انه لن يكون هناك تفسير
لعلاقة الألم واللذة بكل الدوافع ، وليس فقط بهذه الدوافع التي تعتبر مشيرات
أو مآرب . ولما اتضح أنه ينبغي اعتبار الألم احساسا جسيما وكذلك اللذة، بحيث
ان الشعور يسقط من الحساب تماما ، أوجد علماء النفس ثنائية جديدة ، وأعنى
بذلك « الانسراح » و « الكدر » . وقد افترض أن هذه « صفات » أو « حالات
تنتاب الوعي » واسموها « صبغات وجدانية » ولكنها ليست في ذاتها
احساسات . وقد زعموا في مبدأ الأمر أن هذه الصفات معروفة ، وأنها مادة
لا يمكن تحديدها ، ويكفي فيها أن تسمى فقط .

ولكن بمجرد أن لقي هذا المفهوم تحديا ، ازدادت الريبة فيه تدريجيا ، ولم
يبق منه شيء لا جدال فيه الا تلك الاجابة على السؤال « هل هو لطيف أو غير
لطيف ؟ » ومن ثم اتجه البحث وجهة جديدة ، وشغل نفسه بإيجاد جواب

الاحساس الخارجى لنفس الشيء . ان الوحدة المشتركة هي رد الفعل نفسه ، فهو اما رد فعل مؤيد ، واما رد فعل معارض (١٨) .

اذن فكلمتا اللذة والألم كلمتان غامضتان . فاذا اعتبرتا اسمين لشعورين فانهما يدلان على التنبيه لردود الأفعال الايجابية والسلبية على التوالي - التنبه لاستجابة خاصة لانسان موسومة بالايجابية أو السلبية . واذا فهمتا بمعناهما الذى لا يتصل بالمشاعر ، فانهما تشيران الى احساسات اسمية خاصة كالتدليك والاسترخاء والضغط واللدغ والزرغبة ومثير وحاد وبليد . . . الخ) . وعندما يوجد سمى نحو اللذة وتجنب للألم فستوجد اللذة والألم بالمفهومين معا والا فستوجدان بالمفهوم الأول فقط . وفى كلتا الحالتين قد يمتزج الاحساس بالشعور ، بحيث يولدان صفات جديدة مثل الأمل والمسرة والفتون أو اضدادها .

ولقد تركزت المناقشات الأخيرة حول موضوع الانفعال فى ثلاث نظريات كانت جريئة ومقنعة فى وقتها ، ولكنها أصبحت تقليدية الآن وان كانت لاتزال قائمة على الرغم من النقد الذى تعرضت له . وترتبط هذه النظريات الثلاث من الناحية التاريخية بأسماء دارون وجيمس وكانون (١٩) . وقد ربطت نظرية دارون بين بعض العواطف الأساسية (الخوف والغضب . الخ) وبين الغرائز، وفسرت ظواهرها الجسمية الخارجية عن طريق فائدتها فى المراحل الأولى من

(١٨) الا اذا سمح للشخص أن يحل « كشف » محل « ينتج » عن ، فان هذا هو الرأى الذى يذهب اليه و ١٠ هنتر فى « معنى اللطف وعدم اللطف » ، المجلة الأمريكية لعلم النفس ٤٥ ، (١٩٣٣) - الذى يوجد بين اللطف وعدمه مع (الضغوط الملائمة أو البليدة التى تنتج عن احساسات عضوية تنجم عن تلاؤمات جسمية للقرب والبعد » وهذا فى جوهره هو الرأى الذى يعتنقه ب . ت . ينج فى « دراسات عن السيكلوجية الثانوية » المجلة الأمريكية لعلم النفس ، ٤٢ (١٩٣٠) وبحوث أخرى . انظر أيضا الرأى الذى ذكر فى كتاب مشهور « ان النظريات جميعا تعتمد على العلاقة بين اللطف والبحث عنه ، والتعرض والاكتساب ، والعلاقة بين عدم اللطف مع التجنب والابتعاد ، والرفض » ١٠ و . بورنج وآخرون علم النفس ١٩٣٥ ص ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٥ .

(١٩) ص : داروين « التعبير عن العاطفة فى الانسان والحيوان ١٨٩٩ » .
 باو . جيمس ، مبادئ علم النفس ١٨٩٠ ، الأسس الفيزيائية للعاطفة ١٨٩٤ ،
 و . ب . كانون « التغيرات الجسمية فى الألم والجوع والخوف والغضب » ١٩٢٩ .

تطور الحيوان . أما ما يعرف بنظرية جيمس لانج للعواطف فقد شابهت بين عتوى الحالة العاطفية وبين الاحساسات الجسمية ، مثل تقلص العضلات أو التنفس السريع الذى يثيره السلوك العاطفى . وقد اتهم كانون وغيره فى تقديم نظرية جيمس لانج بأن أنصارها يهملون المحتوى الشعورى للعاطفة اذا وجدوا أنه يصاحب مركز العصب فى المخ ، والمركز التحتانى للأعصاب ، وأنه سابق على ردود الأفعال فى العضلات والأوعية .

ومهما يكن من أمر النتائج غير الحاسمة التى فصل اليها ، فانه يبدو أن نظرية جيمس - لانج قد عدلت وكبرت ولكنها لم تنبذ . وقد ترك الطريق مفتوحا لتمييز الشعور ، كوعى بالموقف الذى يثيره مباشرة موضوع أو مثير ، عن الانفعال كاحساس أكثر تعقيدا ومكثا ذى استجابة أكثر انتشارا وشمولا .

وهذا يفسر درجات الهوى من الموقف الفاتر نسبيا للرضى وعدم الرضى ، الى حالات الهياج فى الغضب ، أو الفزع ، ومن الحب أو البغض الى الانتشاء أو الغل والمقت . ويعكس هذا مدى استغراق التركيب العضوى كله . ويصبح الاختلاف بين الشعور والانفعال اختلافا فى العمق والانتشار تمثله ساحة تشبه المروحة ، تكون فيها القمة هى « الشعور الصرف » ، والمحيط المجالى هو الانفعال الأكثر قوة أو شدة .

ويتصل بوجهة النظر هذه أن الانفعالية تحل محل عدد خاص من الانفعالات . ويصبح الانفعال اضطرابا أو ارتجاجا . فالانفعالات المتعددة لا تختلف كثيرا فى انفعالاتها بقدر ما تختلف فى أشكال مسلكها الخارجى ، وفى مناسبتها لمواقف معينة . أن الانفعالية نفسها هى عدة مساعدة أو مضخة يمكن وصلها بأي نشاط ، كما نقول انه « يستثار » أو « يندفع » حياله . والانفعالات القياسية مثل الغضب والخوف تتميز بعلاقتها بالحاجات الفطرية للحيوان فى البحث عن الغذاء والتناسل ورعاية الذرية والأمن وغزو العدو . وهى تظهر كما أشار كانون عندما يكون العنف أو غيره من المجهود الجسمانى غير العادى مطلوباً . بيد أن الانفعالية ليست مقصورة على مثل هذه الحالات فقط ، ولكنها يمكن أن تتصل فيما يتعلق بالمسلك البشرى بأغراض مكتسبة ، وهى عندئذ تذكرنا بهذه الأشكال الأكثر فطرية . وربما ظلت تحمل هذه الأسماء مثلما نقول « جوع وتعطش للقسط والعدل » أو نتحدث عن « الشجاعة الأدبية » أو « الخوف من الله » .

وهذا المفهوم أيضا يمدنا بحقيقة أن الانفعالية بدلا من أن تؤدي الى تعزيز القوة ، قد تغتصب ضبط النفس، كما يقال عندما يفقد الشخص صوابه بمعنى « يتغيظ » أو « يندفع » أو « تجرفه » العاطفة أو الانفعال . وعندئذ تضل العاطفة سبيلها كما يقفز قطار سريع جدا من فوق القضبان ويحطم الطريق ويثير اضطرابا عاما عندما يسير بسرعة كبيرة في منحني دائري . والاختلاف ها هنا لا يوجد في درجة الانفعالية نفسها ، ولكن في الدرجة التي انفصلت فيها عن كل فكرة موجهة ، أو من كل دروس وعبر تلقاها الانسان في الماضي .

انه انتهاك لا ضرورة له للحقائق الملاحظة أن تنكر وجود انفعال استبطاني، ان الانفعال المحسوس ، بمعنى الانفعال الذي لابد أن يكون لدى الانسان لكي يدركه ، حقيقة سليمة معترف بها كأي حقيقة أخرى من حقائق الحياة . ان ذواقة الموسيقى يعرف الفرق بين الموسيقى العاطفية نسبيا ، كموسيقى برامز، والموسيقى العقلية نسبيا كموسيقى باخ . وكل انسان يعرف ما هو الشعور بالفضب أو الخوف بطريقة لا يمكن الاشتراك فيها مباشرة بين عارفين . ان كل عارف هو الملاحظ المعترف به . وهو الملاحظ الفريد صاحب الحق المخول له .

ان رفض الانفعال الاستبطاني ، مقحم ، على نحو عجيب ، في حالة الأمزجة ، فكلمات مثل « الحزن » و « الفرح » و « الوحشة » و « الأمل » و « القنوط » كلها كلمات تستعمل كل يوم في الحياة . وعندما يستعملها الشخص يفهمه الناس . انها تعني شيئا ، والا فسيصبح جزء كبير من الأدب شيئا لا معنى له . انها حالات وأفعال وصفات وحوادث ، وتمتاز بأنها تعرف فقط بواسطة من هو حزين أو فرح أو شاعر بالوحشة أو مؤمل أو قانط .

ولا يوجد شيء في علم النفس الحديث يلقي ظللا من الشك على هذه الحقائق الانفعالية الخاصة التي يعرفها الانسان بنفسه . ومن ثم نخبرنا عالم معترف به في هذا الميدان بأن الانفعال هو « اضطراب كبير أو اختلال يكشف عنه السلوك أو التجربة الواعية » كما تكشف عنه تغيرات كبيرة في أداء الأوعية لوظيفتها (عضلات ناعمة - غدد - قلب - رئتان) وتثيرها عوامل في نطاق موقف نفسي ، (٢٠) . ومن ثم كان الفضب - بالمعنى الوجودي لحالة كون

(٢٠) مقتبسة باذن من ب . ت . ينج « العاطفة في الانسان والحيوان »

١٩٤٣ ، جون وايلي وأولاده ص ٥١ .

الشخص غاضبا - يشمل منظر الغضب ، كما يشمل الشعور به ، حركاته العراكية الخارجية ، وتدخلاته العضوية الكلية ، بالاشتراك مع التنبيه المباشر لها ، ومواقف الرضى وعدم الرضى التى تميز الاهتمام كما نفسره هنا . ان استعراضنا لنتائج علم النفس تؤكد فكرة الاهتمام على أنها نشاط أو موقف يتميز بالرضى أو عدمه . ويكشف عن أن الاهتمام سابق على التجديدات والثنائيات التى عاقت علم النفس فى معالجة الانسان المتكامل . ولا يثبت ذلك صحة فكرة الاهتمام فحسب ، سواء أكانت ايجابية أم سلبية ، على أنها وصف لطبيعة الانسان ، ولكنه يشير الى أن الانسان فى جوهره حيوان مهتم ، انه كائن طبيعى له اهتمامات ومنافع ، وتحكمه اهتمامات ومنافع . ومن ثم فان مفهوم الاهتمام يبدو فكرة موحدة لامة ، وتعطى معنى مشتركا عاما ، يجمع بين الغريزة والدافع ، والشعور واللذة ، والالم والانفعال ، وغيرها من التقسيمات الأخرى للحياة الشعورية الحركية ، التى لولا هذا المفهوم الجامع لظلت اشتاتاة متناثرة .

بيد أننا أغفلنا شيئا هاما فى هذا السياق . ان تفسير القيمة بالقياس الى الاهتمام والنفع ، يتطلب أن يكون للاهتمام مآرب أو مقصد أو وجهة ، لأن موضوع الاهتمام هو الذى يحكم عليه بأن له قيمة . ولكى نوضح هذه الناحية من القضية ، يجب أن نلقى أضواء البحث والكشف على دور الادراك أو المعرفة فى الاهتمام .

الفصل الثالث موضوع الاهتمام أو الجدوى

لما كانت القيمة حسب التعريف الراهن هي الطابع الذي يكتسبه الشيء عندما يصبح موضوعا للاهتمام أو الجدوى ، فمن الضروري أن نقرر بدقة ما نعنيه بقولنا ان شيئا أصبح موضوعا للاهتمام أو الجدوى . ان المعرفة هي التي تعطى الجدوى موضوعها ، وصفة موضوع الجدوى هي في جوهرها نفس صفة موضوع المعرفة . ومن ثم أصبح من الضروري أن نبحث في دور المعرفة في الجدوى ، ثم نبحث المعرفة نفسها بالقدر الضروري التي يكشف عن طابع موضوعها .

ان كثيرا مما يدخل تحت اسم « نظرية القيمة » يتجه الى مناقشة « أحكام القيمة » . ويكثر في هذه المناقشة الاضطراب والغموض . وهذا الفعل السييء الحظ « يقوم » يزيد فقط من اشاعة الغموض حول الفرق بين الحكم والجدوى ، وينتج اضطرابا آخر من الاستعمالات المختلفة لكلمة « فاعل » أو « موضوع » أو « مدار » . ان حكما بالقيمة بمعنى الحكم الذي ينسب قيمة لموجود ، يتضمن عناصر ثلاثة تسمى كلها في بعض الأحيان « الفاعل » « الموضوع » أو « المدار » . فهناك الشخص الذي يصدر الحكم ، القاضي أو مبرم الأمر . وهناك الشخص المهتم الذي ينقل القيمة أو يعطيها . وهناك المبتدأ والفاعل في النحو أو المحمول عليه في المنطق الذي تنسب اليه القيمة . ومن ثم اذا حكمت بأن الخبز نافع أو فيه خير أو جدوى لرجل جوعان ، فاني عندئذ أكون الفاعل الحاكم ، والرجل الجوعان هو الفاعل المنتفع أو موضوع الاهتمام ، والخبز هو المحمول عليه المنطقي . والفاعل الحاكم والفاعل المهتم أو المنتفع شخصان مختلفان ، في حين ان المحمول عليه المنطقي ليس شخصا على الاطلاق .

ومن المهم أن نعرف أن الفاعل الحاكم قد لا يكون مقتنعا على الاطلاق الا ادراكيا . اما خارج هذه الادراكية فقد يكون غير مكترث في حكمه للقيمة مثل عدم اكترائه في حكمه على س أو ص أو فوهات البراكين على القمر ، وكل ما يعنيه هو أن يكون حكمه صحيحا . وعندما يحكم الانسان أن الخبز خير للملايين الجائعة في الهند ، فلا يحتاج الانسان أن يكون حكمه حكم الجائع ،

بل ولا حكم المشارك وجدانيا . فقد يحكم هذا الحكم علماء الاحصاء دون حنق أو أسف . وبمجرد تحديد صفة « قيم » فإن حكم القيمة يصير حكما تتحدد فيه هذه الصفة ذاتها بشكل أوضح ، كما هي الحال فى أحكام أنواع ودرجات القيم ، أو عندما تنسب الى أى محمول عليه منطقي ، سواء أكان فعلا أم شخصا ، وسواء أكانت نفس الانسان أم نفس غيره ، وسواء أكانت شيئا ماديا أم نظاما اجتماعيا . وباختصار فإن أحكام القيمة تشبه فى شكلها أية أحكام أخرى ، وانما يكمن اختلافها فيما تحكم عليه أو عنه . ومثل أحكام اللون والعدد ، فإن أحكام القيمة تتميز بفحواها أو مفادها أو مادتها .

ولسوء الحظ يوجد ذلك التعبير « الحكم القيمى » الذى يخلط بين أحكام القيمة بهذا المفهوم الواضح ، وبين الأحكام الداخلة فى باطن المنفعة ذاتها ، والتي تكيف القيمة وتحددها بشروط معينة . ومن ثم فإن فرحنا بفوز الحلفاء سنة ١٩٤٥ يؤدى بنا بالضرورة الى الحكم بأن الحلفاء كانوا هم أصحاب الفوز المبين فعلا . فالفرح يقوم على أساس هذا الحكم . ولكنه لم يكن نفسه حكما للقيمة أو عن القيمة ، حيث انه عزا الفوز الى الحلفاء فحسب ولم ينسب قيمة لشيء أو شيئا لقيمة . وإذا كان مثل هذا الحكم الشرطى ، لابد وأن يسمى « حكما قيميا » لأنه يقوم بدور ضرورى فى القيمة ، اذن يجب على المرء أن يكون على حذر دائما حتى يتحاشى التخطئ . ومن الأسلم أن نجد اسما آخر ، وأن نشير الى الأحكام التى تكيف القيمة على أنها « أحكام وسيطية » أو شفيعية .

وقد تستخدم أحكام القيمة - بمعنى أنها أحكام عن القيمة - كأحكام وسيطية ، كما يحدث عندما نؤيد ارسال القمح الى الخارج على أساس أن الهنود الذين يعانون من المجاعة فى حاجة اليه . أو عندما نصب اللعنة على تصدير أفلام هوليوود الى الخارج لأنها قبيحة من الناحية الجمالية . ومعظم الأحكام الوسيطية أحكام علة ومعلول ، كما أرغب فى دواء لأننى أعتقد أنه سيشفينى من الأرق . ولكن هناك عددا متنوعا من الأحكام الوسيطية بقدر ما هناك من صفات وخصائص ، عندما تنسب الى شيء فانها تؤهله لأن يكون مقبولا أو مرفوضا . ان الحكم الوسيطى يصبح أى حكم أيا كان ، يعرض الموضوع ويمثله نيابة عن الجدوى ، كما يحدث عندما يقوم حكم الشخص بقوله « هذه هى أمى » بدور الوسيط نيابة عن حبه لها . فالحكم فى جوف اهتمامه أو منفعته وكناية عنه ، حيث انه لن يحب أمه إلا اذا حكم على امرأة بأنها أمه .

يبد أنه من أفحش الخطأ أن نقصر دور الوسيط أو الشفيع على الحكم . فان هذا الدور قد يقوم به وتقوم به عادة أنواع أقل شكلية من الإدراك . فيكفى الرجل الذى يحب أمه أن يعرف أو يدرك أو يعتبرها أمه . فالشيء الجوهرى هو أن تكون الوسيطية فى كل هذه الأنواع لها صفة الإدراك أى التوقع ، ويدخل فى ذلك ضمنا بديلا الصواب والخطأ . وقد يكون أبسط أنواع الفهم أو التناول ، هو دائما سوء فهم أو سوء تناول .

— ٢ —

ان الإدراك الوسيطى يزود الاهتمام أو الجدوى بموضوع ما ، فما الذى نعينه إذن بهذه الكلمة « موضوع » ؟ ان الاستعمال الشائع الذى اتبعه كثير من الفلاسفة لسوء الحظ ، وكثير من علماء النفس ، يفشل فى التمييز بين « الوجود الذاتى » الأكثر عمومية « والموضوع » الأقل عمومية .

ولكن كلمة موضوع Object هي الكلمة اللاتينية Objectus وقد اشتقت اسم المفعول من الفعل Objicio ومع أن هذه الكلمة كان يستعملها المؤلفون اللاتينيون بالتبادل مع كلمة res بمعنى شيء إلا أن معناها الأصلى كان « الشيء المقدوف أو الملقى » أو « الموضوع » أو « القائم » من قبل . وكانت تنقل فكرة التضاد أو التعارض ، وتتضمن بوضوح الاصطلاح الآخر للعلاقات (١) .

ويعتبر هذا الاصطلاح الترابطى فى العادة فعلا عقليا يستدل فيه على الموضوع بواسطة اسم المفعول . واذا ركب الموضوع بطريقة ينسب فيها الى ذات عقلية أو لذات عقلية فانه يصبح فكرة عامة تندرج تحتها معان أكثر تخصيصا لأسماء المفعول للأفعال مثل « يحس » ، « يدرك » ، « يفكر » ، « ويحكم » ، « ويعتقد » ، « ويحكم عليه » ، « ويعتقد » . وقد ألقى ظل من الغموض على المعنى النحوى لهذه الأفكار من استعمالنا للأسماء المجردة مثل « احساس » و « إدراك » و « تفكير » و « حكم » و « اعتقاد » التى قد تدل اما على أفعال « الاحساس » و « الإدراك » و « الأمل » و « التفكير » و « الحكم » وهى المترابطات السلبية لهذه الأفعال واما على الانجاز الكامل للعملية برمتها .

(١) هذا المعنى أكثر وضوحا فى الاصطلاح الألمانى Gegenstand

وإذا افترضنا أن كلمة موضوع تشير إلى المترابطات السلبية للعمليات الإدراكية ، فيمكننا بحق أن نتجه إلى علم النفس ، لكي يلقي ضوءاً أكثر على الموضوع . أن الضوء خافت لسوء الحظ ، ويرجع هذا دون شك إلى تردد علماء النفس في الدخول في ميدان غريب ، وهو ميدان نظرية المعرفة التي تدخل في اختصاص الفلسفة . أن سيكولوجية المعنى أو المعروفة بسيكولوجية المادة (٢) تقول أن الإدراك ليس حالة خاصة من حالات العقل يستطيع الاستبطان ، مهما كانت لمستة طفيفة ، أن يضع أصبعه عليها . أنه سبيل موصول - أو مسعى - معقد وفرار ، وغالباً ما يكون غفلاً تماماً على وجه الاستبطاني ، ولا يكشف عن طبيعته إلا عندما يشتمل على أبعاد أخرى ، وعند ذلك يبدو أن السبيل برمته له وجهة محدودة وسط تفاصيل متغيرة متباينة . ولا يمكن أيضاً أن نضاهي بين الإدراك وبين أي قطاع أو منطقة في التركيب العضوي للكائن الحي ، أو نطابقه على أي مثير جسماني أو علاقة سببية بين الاثنين . أن عدم كفاية هذه المناهج يكمن في فشلها في أن تزودنا بتحديد دقيق لمبحثنا هنا ألا وهو « الموضوع » .

صحيح أنه كان هناك مدرسة من مدارس علم النفس جعلت مهما الأول هذا الموضوع . فالإدراك حسب رأي برنتانو وتابعيه « عملية » تشير إلى موضوع « غير موجود قصداً » أو « مستدنى » أي داخل في الدنيا أو العالم . ومن ثم لا يمكن أن يكون هناك إدراك من غير أن يكون هناك شيء مدرك ، والحديث عن الإدراك دون وجود « شيء » تعبير ناقص .

ولكن موضوع المعرفة ليس بالضرورة غير موجود ، ولا يمنع قصد الفعل من وجوده ، والفعل نفسه لا يتضمن لا وجوده ولا غير وجوده ، وهو غير محدد وجودياً كجزء من العملية (الموضوع المستدنى للفعل) ، ولا ينبغي أيضاً أن نفترض أن عالم النفس يستطيع أن يعرف هذا عن طريق النظر في الفعل وحسب . فالفعل لا تحتيه حالة خاصة أو محتوى خاص . فما يقصد فعله

(٢) لمعرفة تاريخها السابق انظر ر . ح . بورنج « تاريخ علم النفس التجريبي » ١٩٢٩ ص ٣٩٥ - ٣٩٩ وارجع إلى الفهرست . أما المراجع الحديثة فانظر قائمة هارفارد لكتب علم النفس ، ١٩٤٩ ص ٢٨ - ٣٢ ، ح . س . برونر وده . كرش ، الإدراك والشخصية ١٩٥٠ .

ليس شيئا معروفا ، وحسب بالنسبة للقاصد ، أو لاي شخص آخر ، وليس حادثا - يجيب على أسئلة مثل « الى أى شئ تشير ؟ » أو « فيم تفكر ؟ » ، ويأخذ وقتا ومجهودا ثم يفشل غالبا . ان الموضوع يشخص عن طريق تجمع حشد من الأحداث المركبة (كلمة ، حركات ، توافق السلوك وعدم تناقضه) . والموضوع المستدنى لا يكشف عنه أو يعرض الا اذا فصلت مثل هذه العملية وأتقنت ، والعملية التى يكشف بها عنه هى فى جوهرها نفس العملية التى يتألف منها من حيث الترتيب والتكوين .

ان علم النفس المعلى ، حتى عندما ينحى جانبا الطريقة السلبية للاستبطان، ويفسر الادراك بالقياس الى المسلك الذكى ، يميل الى الخلط بين الموضوع وبين المثير . ومن اليسير أن نعرف لماذا يحدث هذا . فالقائم بالتجربة يأمل أن يقوم بتجارب « مضبوطة » مقننة على منوال العلوم ذات المكانة المرموقة ، ويواجه موضوعه (حيوانا كان أو انسانا) بمواقف يستطيع أن يحددها بدقة من ناحية خصائصها الجسمية المادية أو الكيومية . ففى وسعه أن يخلق ضوءا وحرارة ، وصوتا وأشكالا وألوانا بكميات تقاس قياسا كميا دقيقا ، ثم يعرض موضوعه لها بحيث تؤثر على حواسه ، ومن ثم يستطيع أن يلاحظ التغيرات الجسمانية فى موضوعه .

ولكن هناك شيئا لا يستطيع أن يتحكم فيه بهذه الطرق البسيطة نسبيا ، وهذا العامل الذى لا يستطيع أن يتحكم فيه نسبيا هو أهم عامل من ناحية الحياة الانسانية ، ومن ناحية الحياة الحيوانية أيضا الا فى المستويات الدنيا، حيث يتلاشى بطريقة غير محسوسة فى حياة النبات . وهذا العامل هو المثير بالنسبة للموضوع من حيث هو ، أو ما يعنيه المثير .

بل ان الاحساس أيضا فعل ذو معنى وليس تأثيرا سلبيا . وكون الاحساس يتضمن تلقيا للضوء أو لموجات الصوت أو للتغيرات الكيميائية أو للضغط . فهذا أمر لا جدال فيه ، ولكن الاحساس رد فعل ، ويبدأ فى المرحلة الثانية التى يقلب فيها الفعل اتجاهه ويتقدم الى الخارج . هذا الذى يتجه نحوه ويتقدم هو الموضوع الحسى بمعنى الراجع الى مركز حسى . والاحساس الصرْف هو تلك الحالة التى يعود فيها رد الفعل الى أصله ، ولا يختلف المثير عن الموضوع الا فى الزمن كما تثير الملامسة احساسا بالصلابة . وهذا الاحساس الصرْف حتى بوصفه هذا يندر حدوثه ، هذا اذا حدث على الإطلاق . أما الاحساس غير

الصرف فانه يرتفع الى درجة الادراك حيث تكون فيه ال « من » وال « الى » مختلفتين اختلافا لا حد له .

وتعترف كل دراسات الادراك بحقيقة أن المثير عامل صغير بل وعرضي في الموضوع الادراكي الحسى . ومن ثم فعندما يدرك الانسان كرة فان الكرة تتكون جزئيا من شكلها المسطح الذى يرى بين اشياء أخرى، ولكنها تتكون فى معظمها من متانتها ومن صلابتها ومن وزنها ، ومن الطريق الذى ستتحرك فيه ، ومن صفات أخرى مرئية وغير مرئية لا يمكن الاحساس بها . فالمرء اذن لا « يرى » الكرة الا لأن العادة قد جرت بتسمية الادراك عن طريق مركبه الحسى . وقد يفيد المثير حقا فى لمس رد الفعل لمسا طفيفا فقط ، ثم لا يلبث أن يختفى من الموضوع ، وقد يصبح فى النهاية غير ضرورى كلية . وينسخ الفكر الادراك بعد ذلك الذى أصبح الآن عملا ولم يعد رد فعل ، ويصبح له موضوع ولكن لا يوجد مثير (٢) . ويعترف الجميع الآن بصراحة ، حتى علماء النفس التجريبيون - بأن المثير والموضوع ليسا شيئا واحدا ، حتى ولو وجد هؤلاء العلماء لأسباب منهجية أنه كان من المستحسن أن يكونا شيئا واحدا . والفقرة الآتية دالة على ذلك :

« وفى حين أن طبيعة رد الفعل يقرها الدافع ، فان الموضوع هو الذى يستنبط رد الفعل ويظهره . وأى تعريف كامل لميل رد الفعل يتطلب تعبيرا دقيقا عما نعينه بالموضوع . ان الموضوع ليس المثير الجسمانى ولكنه هو ما يعنيه المثير (٤) .

على أن الاختلاف بين المثير وبين الموضوع أو معنى المثير معترف به ضمنا عند كلا طرفي الاختلاف حول الذكاء الحيوانى . فاذا زعمنا ، اتباعا منا لوجهة النظر المحافظة - أن ذكاء الحيوان لا يتعدى التعلم عن طريق المحاولة والخطأ والملازمة ، والتذكر بالتداعى أو الشرطية أو قانون الأثر ، اذن ، فكل مثير لاحق

(٣) لقد تحدث عن الاختلاف بين المثير والموضوع حديثا مستقيضا د . ب . هولت الذى تحدث عن « اعتزال المثير » وأشار الى أن هذا يبدأ فى مرحلة مبكرة جدا من التطور ، « الرغبة الفرويدية » ١٩١٥ ص ٧٥ ، ١٦٤ .

(٤) ه . ت . بيترز ، « النظرية الحكمية للطف وعدمه » مجلة علم النفس ، ٤٢ (١٩٣٥) - حقوق الطبع محفوظة لجمعية علم النفس الأمريكية ص ٣٦١ .

يفترض أنه يكتنفه معنى مستقى من خبرة سابقة • وإذا ذهبنا من ناحية أخرى — كما يفعل علماء النفس الذين يؤمنون بنظرية الجشثالت — الى أن الحيوان يستطيع أن يحل المشكلات « دفعة واحدة » عن طريق « البصيرة » فيفترض إذن أن كل مثير يكتنفه معنى مستقى من علاقاته فى نطاق حصر شامل للموقف برمته (٥) •

علم النفس اذن يؤيد الدعوة التى تقول ان موضوع الادراك هو ما يعنيه هذا الموضوع أى ما نتوقه منه • أو اذا حذفنا المفعول به « الهاء » فى كلمة نتوقه منه ، فانه نظام من المتوقعات ، حيث يفهم من التوقع المتوقع ، والذي يتوقع •

واذا فهم موضوع الادراك على أنه المتوقع فان تحليل المتوقع يصبح مفتاح فهمه • وهنا ايضا عوق علماء النفس أنفسهم بهذه التحديدات المنهجية التى فرضوها على أنفسهم ، حتى عندما تأكد بشكل قوى دور التوقع (٦) • ان التوقع لا يمكن وصفه بأى مجموعة من الأفكار تحذف اشارته المستقبلية • ان التوقع نظر الى الامام ، ولا يكشف عن نفسه الا خلال سلسلة من الأحداث التالية • ووصف التوقع عن طريق نظرية الاستبطان الثابتة ، أو عن طريق الفسيولوجية الثابتة ، يعتدى على وقتية ما هو وقتى حتما • انه يحاول أن يقصر العملية على لحظة ، على حالة داخلية مؤقتة ، أو على تنظيم مؤقت للأعصاب والعضلات • انه يحل البداية محل النهاية ، والخطوة الأولى محل الشوط أو المضمار ، كما لو كان الانسان يحاول أن يصف رحلة من حيث المكان الذى ستصل اليه ، ولكن من حيث النقطة التى بدأت منها •

وينبغى أن نلاحظ أن التوقع ليس حركة فحسب • انه مجموعة من الحركات • انه حركة مختارة ومنظمة تشير الى نقطة الوصول • انه اتجاه نحو مكان ما • ولكى نكشف الى أين يذهب ينبغى أن نتركه يتحرك مسافة كافية تتيح لنا أن نحدد معالم طريقه ، وأن نحدد نقطة وصوله • ولكى نكتشف موضوع التوقع ينبغى أن نتبعه ، ونتخيل الخطة التى يشير اليها •

(٥) و • كوهلر ، عقلية القروود ، ١٩٢٥ •

(٦) انظر مثال د • ه • مورر ، المجموعة المعدة (التوقع) بعض مناهج القياس ، الكتابات النفسية ، ٥٢ (١٩٤٠) ن ٢٠ •

اننا اذا فسرنا ما هو متوقع حسب حالة موجودة أو فعل من أفعال التوقع ، فان ذلك يشبه كما لو أن الانسان يبحث عن نيويورك في جدول المواعيد ، أو عن أى بلدة أخرى في دليل علامات الطرق .

ولكن ينبغي أن نلاحظ أن الإدراك في كل مراحل له موضوعه . وموضوعه هذا هنا الآن ، اذا كان الإدراك موجودا هنا والآن ، ان ما يشير اليه دليل الطريق جزء من اشارة المشير الحاضرة ، وكل عملية موجودة لها موضوعها منذ بداياتها الاولى .

وبالمثل فان ما يدرك أو يفكر فيه أو يقصد أو يعنى أو يتوقع ، يصف المتوقع أينما حدث ، حتى ولو كان المتوقع لم يحدث بعد . لا مناص من الحقيقة التى تقول ان ما يبدو من تناقض لا يمكن تفاديه الا بالتمييز بين الموضوع الذى هو داخلى بالنسبة لفعل الإدراك ، وبين الاشارة الخارجية له .

والخلاف بين موضوع العقل وبين اشارته الخارجية يكمن فى الدور الذى يقوم به فى الصواب والخطا . فمن خصائص المتوقع أن الأشياء قد تحدث أو لا تحدث كما كانت متوقعة . فقد يتأكد ما هو متوقع وقد يأتى بفتة . ان ما يحدث ويؤكد التوقع أو يفاجئ ، يختلف عما هو متوقع ، من حيث ان هذا الأخير فيه ، بالضرورة وعلى وجه التحديد ، هذا الالتباس أو هذا الامكان المزدوج . ومع أن هذا جوهرى بالنسبة للموضوع المتوقع الا أنه عرضى فقط بالنسبة للحدث المؤكد للتوقع أو المفاجئ له . ان القصف الفعلى للرعد الذى يؤكد أو يفاجئ القصف المتوقع من الرعد لا يتطلب أيا من الأمرين ، ذلك بأن حدوثه لا يتوقف على كونه متوقعا .

وهنا لب المسألة الذى يعبر عنه فى العادة بحقيقة أن الإدراك قد يكون صحيحا أو خاطئا . انه دائما مستراب فيه . ومن ثم فان السلام المعتقد فيه ، أو الذى قضى فيه ، ينبغي أن يحدد بشكل يسمح بكلا الامكانين . انه ينبغي أن يكون له وجود مستقل عن البديلين ولكنه يؤدي الى كليهما . انه ذلك الشيء الذى يمكن أن يكون صحيحا ، ويمكن أن يكون خطأ . وامكانية خطئه هى الشئ الذى الذى ينبغي أن يدفع لامكان صحته . ان موضوع الإدراك بوصفه هذا يمكن تسميته بحق الموضوع الذى فيه نظر ، بمعنى انه مستراب فيه أو مشكل . ولا يبقى بعد ذلك الا القول بأن هذه الصفة المشككة تنسب الى كل موضوعات

الادراك - الى الادراك على طول الخط ، من الادراك الحسى للمعنى الى أكثر الأشكال المحددة للفكر . انها تلك الصفة المحددة للادراك ، التى تحدد المكان على معراج التعقيد الصاعد للحياة والعقل حيث يبدأ الادراك .

— ٤ —

ان صفة الاشكالية المميزة لموضوع الادراك تعكسها صفة الاشكالية التى نجدها فى الاهتمام (أو الجدوى) القائم بدور الوسيط . ان كلمة « جدوى » حسب المفهوم الذى يستعملها هنا كلمة غريبة ، لأنها ليس لها فعل يشتق منه اسم المفعول . ان موضوع الجدوى هو ذلك الشيء الذى نهتم به . ان « موضوع الجدوى » بمعنى آخر اسم عالم لأسماء المفاعيل « مرغوب » ، « مشتهى » ، « مستمتع به » ، « مبحوث عنه » ، « منشود » ، « متجنب » ، « مؤهل فيه » ، « مخوف » ، الخ سلم النغم للأفعال العقلية التى تضمنتها الفكرة العامة للجدوى . وقد يعترض معترض فيقول ان هناك منافع ليس لها موضوعات مثل الحالات المختلطة للفرح والتعاسة . ولكن هذه الحالات يمكن وصفها بطريقة أصح بأنها الحالات ذات الموضوعات المتعددة ، لا على أنها حالات ليست لها موضوعات . ان الفرح حالة التمتع بكل شيء ، أو الرضا عن كل شيء ، والتعاسة حالة الاكتئاب من كل شيء ، أو السخط على كل شيء . ويمد الادراك ذلك المحمول عليه (فى المنطق) بموضوع الاهتمام أو الجدوى أو المنفعة . ان موضوع الادراك سواء أكان بالاصالة عن نفسه أم ناب عنه شيء آخر هو شيء متوقع ، ويتسم بخصيصة الاشكالية المميزة للتوقع . وقد ينتهى بالتحقيق أو بالمفاجأة . بيد أنه فى حين أن الجدوى تتضمن التوقع الا أنها شيء أكثر من التوقع ، انها من المتوقع أو ضده . ان موضوع الجدوى هو التوقع المتحرك أو المتقلب ، انه الأمل المنظور الحاث . انه التوقع الذى يجذب أو ينفر . ان موضوع الجدوى يحافظ على الصفة الاشكالية لموضوع التوقع ويكملها . فكما أن التوقع يفاجأ أو يتأكد ، فان الجدوى قد تتحقق أو لا تتحقق . وهذا المصير الباقى ، هذا التعرض للتقلبات والظروف ، شيء مشترك بين الاثنين . وفى كلتا الحالتين تتعلق النتيجة فى الميزان ، وينبغى أن يحدد الموضوع بطريقة تجعل للبديلين مكانا ، فكما أن الفرض له وجود محدد فى نفسه ، سواء أمكن البرهنة عليه أو لم تمكن البرهنة عليه . فكذلك الجدوى قد لا تصل أبدا الى

هذه النقطة الحاسمة من النجاح أو الفشل ، ومع هذا فلا يمكن وصفها دون تقديم موضوع سعيها - نتيجتها الغامضة .

ونفس المغامرة موجودة في الادراك والجدوى ، ففي كلتا الحالين ليست الغاية المنشودة في متناول اليد . انها تتجاوزها . وتوجد درجات في المغامرة في كلتا الحالين . ففي حالة الادراك يكون الحدس هو أقل مغامرة ، وفي حالة الجدوى تجلب المتعة أقل الأخطار . يمكن البرهنة على التوقع مباشرة - كما هي الحال في الحدس الحسى - بطريقة لا تترك مجالا كبيرا لعدم التحقق . وكذلك الحال في المتعة الحسية ، لا يوجد مجال كبير للفشل أو خيبة الأمل . ومع هذا فقد تقطع المتعة . فقد تمسك بها نهاية العالم وهي معلقة في الهواء على وشك أن تخطو الخطوة الثانية . وفي الطرف الآخر من الكفة توجد الجدوى في موضوع بعيد ، يحتاج الى سلسلة طويلة من العلاقات العلية التي يقوم فيها بدور الوسيط نظام من الأحكام المتوقف بعضها على بعض ، وكل منها عرضة للخطأ . ولكن سواء أكانت النتيجة قصيرة ضيقة أم طويلة واسعة ، وسواء أتى التأكيد أو التحقيق على الفور أو متأخرا أم لم يأت على الإطلاق ، فما زالت هناك درجة من المستقبلية والخطئية .

ولا ينبغي أن يسمح للتداخل الوثيق بين الجدوى والادراك أن يمحو الفرق بينهما . فتوقع الشيء والاستعداد لمواجهة شيء ، وأن يتقبله الانسان قبولا حسنا أو سيئا شيء آخر . فان حادثا متوقعا قد يثير الأمل في الانسان ، أو يثير فيه خوفا أو عدم اكتراث . وقد يصاحب الفرح المفاجأة أو خيبة الأمل أو لا شيء على الإطلاق . ومهما كان الاضطراب أو عدمه مصاحبا للتوقع ، فان التوقع يظل كما هو بالنسبة لصوابه أو بطلانه . ونفس الاشاعة عن حوادث وشيكة الحدوث قد ترفع الروح المعنوية أو تحطمها عند أولئك الذين يسمعونها ، فقد يحاول البعض أن يستعجل وقوع الأحداث المشاعة ، وقد يحاول آخرون منع وقوعها ، ويبقى آخرون تحت سيطرة حب الاستطلاع فحسب ، فينتظرونها دون أن ينحازوا الى جانب معين . وسواء أكانت الاشاعة حقيقية أم كانت كاذبة فلا علاقة لهذا بالمواقف المختلفة ، وان كانت لها علاقة بتأكيد التوقع فقط . ان التوقع اذا ظهر من كل المواقف المثيرة المتحركة الا من اهتمام الادراك نفسه ، كان أرقى نوع من الادراك « الصرف » .

ويوجد رأيان معاصران يعارضهما هذا الرأي ، أحدهما الذى يطابق بين موضوع الاهتمام أو الجدوى وبين ارضائه أو تحقيقه ، والثانى الذى يطابق بين موضوع الاهتمام أو الجدوى وبين الشروط أو الظروف التى يتم بها اشباعه أو تحقيقه . وهذان الرأيان يتفقان فى وضع الموضوع فى نهاية المطاف بدلا من بدايته ، فى آخر مرحلة أو طور من المنشط بدلا من أول مرحلة . وكلا الرأيين لا سند له يذود عنه .

فأولهما باطل لأنه لا يمكن التعبير عنه دون دوران موصول ، أو نكوص ورجوع وعودة الى الأصل ، على نحو لا نهاية له ولا حد . فالجوع هو اهتمام بالطعام ، وليس اهتماما بتخفيف حدة الجوع ، وحب السلام هو اهتمام بالسلام ، وليس اهتماما بارضاء حب السلام . ان التحقيق فى كل حالة يتضمن موضوعا للاهتمام ، مقدما ، لا يمكن تفسير التحقيق نفسه بدونته . وإذا كان الاهتمام هو فى تحقيق الاهتمام ذاته من حيث هو اهتمام له طابع الجدوى فى حد ذاتها ، اذن فمن الضروري ادخال اهتمام بتحقيق الاهتمام بالتحقيق للاهتمام وهكذا الى ما لا نهاية .

وأكثر أشكال الرأى الثانى استصوابا هو ذلك الشكل الذى يطابق بين موضوع الاهتمام وبين « الطمأنينة » أو « الانجاز » (٧) فدافع الجوع مثلا يبدأ بواسطة عدم وجود الطعام . والطمأنينة اذن توفر الطعام مما يؤدى بالدافع الى السكون . فعدم الطعام يسبب القلق والحركات العشوائية الى أن يزول السبب ، ثم تحدث ازالته ايقافا لهذا القلق ولهذه الحركات العشوائية ، ولكن هذه « الحتى » للطمأنينة ، على هذا التأويل ليست من قبيل التوقع ، ولكنها حدث قد وقع ، انها تدل على علة ومعلول ، وليست موضوعا للسعى والمحاولة . وليس ثمة ذريعة لتطبيق كلمات مثل « هدف » أو « غرض » الا على حالات عدم السكون . وتنطبق نفس الحجة على « الانجاز » أو بلوغ الهدف ، فاذا اعتبرت انها الحالة التى يكتمل فيها البلوغ أو الشرط الذى لا يتم الانجاز الا به ، فانها تشبه اية حالة أخرى من الحالات . ان أى بيت اذا تم بناؤه فانه يكون ذا وزن وشكل وحجم وخصائص كيميائية فيزيائية متعددة ، ولكنه موضوع الاهتمام

(٧) قد شرح هذا الرأى شرحا كاملا فيلسوف سيكولوجى يتفق معه المؤلف الى حد كبير ، انظر . س . س . بيير « المختار من الغائية » ، ١٩٤٧ .

البنائى ، ويستمد قيمته من ثمة ، فقط ، ما دام لا يزال مشروعاً لم يتم انجازه أو بلوغه .

ان موضوع الاهتمام لا يمت لا الى بداية النشاط ، كما هي الحال عندما يطابق بينه وبين المثير أو بين حالة من النفس ، ولا الى نهايته عندما يطابق بينه وبين الطمأنينة أو الانجاز . انه ليس واحداً منهما ، وانما هو كلاهما على السواء . ومن الجوهرى لموضوع الاهتمام أن يتغلغل فى النشاط برمته من أول مرحله الى نهاية مطافها . ذلك أن قدومه يدل على بداية الاهتمام ، واختفائه يدل على نهايته وبالتالى على بداية ونهاية جدوى القيمة . والطريقة الوحيدة لمواجهة هذا المطلب هي أن ندرك الموضوع على أنه الموضوع المثالى أو الاشكالى الذى هو شأنه فى ذلك شأن القانون ، كائن ورأسخ فى السبيل ، ويحدد حركته واتجاهه .

كل اهتمام يتضمن شكلاً معيناً من أشكال النشاط المستنفد ، أو فئة من النشاط . ومن ثم يوجه الجوع الانسان الى عملية الأكل ، والعطش الى عملية الشرب ، والاهتمام أو التقشف الجمالى الى تأمل المنظر الطبيعى ، وحب الاستطلاع الى اكتشاف الجواب . وهذا النمط المعين من النشاط الذى هو جزء استنتاجى فى كل اهتمام ، يحتاج الى تسمية ، وسنشير اليه من الآن فصاعداً بكلمة المعالجة . ويوجد مرادف أكثر شيوعاً للمعالجة وهو الاستعمال (بمعنى الافادة ، الاستخدام) . ومن الضرورى فى نفس الوقت أن نسمى ذلك الشيء الذى تحتك به المعالجة أو تشغله . وعندما يقوم الموضوع بهذا الدور يسمى « مناسبة » . وبعبارة أخرى فان كل نشاط مهمم يتضمن معالجة تتطلب « مناسبة » ترتبط بها ، ويتضمن مناسبة تكيف معالجة ترتبط بها بشروط معينة . والمعادل الاقتصادى لهذه التفرقة هو ذلك الذى نجده بين عملية الاستهلاك وبين السلعة المستهلكة .

والتفرقة بين المناسبة والمعالجة تزودنا بحقيقة أن الاهتمامات المختلفة كيفاً قد توجه الى موضوع واحد ، فالغذاء مثلاً يشتهى فى العادة لكى يؤكل ، ولكنه قد يشتهى لأحد الاستعمالات الأخرى كالرسم أو للنظر اليه أو للتخزين أو للبيع . أو قد يشتهى موضوع لكل استعمالاته . ومن ثم فان حب الحياة المنزلية يتضمن توحيداً أو تجميعاً يضم كل المعالجات الكثيرة المتعلقة بالمنزل - أية معالجة يكون فيها المنزل مناسبة ترابطية ، وبالمثل فان حب السلام يتضمن

كل المعالجات المختلفة ذات المناسبة المشتركة لعدم وجود العنف • وفي حالة الأعياء تكون كل مناسبة تحتاج الى مجهود ، منفرة وكريهة •

ان المشاغب الذى يسعى الى العراك - يخلق أعداء لكى يصارعهم - وليكن أى شخص ما دام يستطيع أن يرفع قبضته • والتمييز بين المعالجة والمناسبة يجعل من الممكن تصنيف القيم حسب هذه أو تلك • ومن ثم فتوجد القيم الأهلية أو المحلية التى تتميز بعلاقات القربى فى مناسباتها • وكذلك قيم الطبيعة التى تتميز بالخارجية المادية الطبيعية لمناسباتها • ومن ناحية أخرى فان القيم الجمالية أو العقلية تتميز بطرزها المختلفة لمعالجة نفس المناسبات ، سواء اكانت قريبة أم بعيدة ، طبيعية أم عقلية •

ومن ثم ، اذا فهم الاهتمام على أنه عملية تعامل من نوع معين ، يتضمن طريقة للتعامل أو المعالجة ، ومناسبة موافقة ، ففى وسع المرء أن يصف انتقال بؤرة الاهتمام من واحدة لأخرى • فاذا قلنا مثلا ان متسلق الجبال يهتم بجبل معين يتسلقه ، ولكنه يصبح بالتدريج مهتما بالتسلق لذاته ، فيقضى عطلاته باحثا عن الجبال ، أية جبال تعطيه مناسبة لحالة المتسلق فى المعالجة • وقد تتراوح بؤرة اهتمام المتسلق بين الجبل وبين التسلق ، وقد يمتزج الاثنان • وثمة تذبذب مماثل بين الرغبة فى هزيمة عدو معين وبين الرغبة العامة لتحقيق انتصارات - « مزيد من الآفاق للغزو » ، أو بين الرغبة فى حل مشكلة وبين التحمس للبحث - « كلما زادت المشكلات ، كان خيرا » •

والفرق بين الاهتمام الإيجابى والسلبى هو اختلاف فى المعالجة ، ونفس التمييز بين المعالجة والمناسبة يلقي ضوءا على الاختلاف بين النوعين الأساسيين للاهتمام السلبى : الخوف - الهرب ، الغضب - العراك • فالأول يتركز فى المعالجة ، ويسعى الى منعه أو انهاءه عن طريق الانسحاب ، فى حين أن الثانى يتركز فى المناسبة ويسعى الى تحطيمها •

ولما كانت المعالجة تميز الاهتمام أكثر من تمييزها للموضوع ، فينبغى أن تنسب الى الفعل فى حكم القيمة لا الى الفاعل • ومن ثم فليس تأمل العمل الفنى هو الجميل ، ان العمل الفنى هو الجميل - أى من الجميل تأمله ، وبالمثل ان الطعام هو النافع أو المجدى أى من المجدى أن يؤكل ، نافع أو ضار أو خير لأنه يؤكل أو يطعم •

وفى الحالة التى يقال فيها ان المعالجة تمارس لذاتها • فلا تزال المناسبة وليست المعالجة ، عادة ، هى الموضوع • ومن ثم اذا مشى انسان الى هدف معين لغرض المشى لا لغرض الوصول الى هذا الهدف ، فان الموضوع هو مجموعة من الأهداف تحددتها هذه الحقيقة التى تقول ان المشى هو المعالجة المرتبطة بها • وسيؤدى أى هدف نفس الغرض بشرط أن يؤدى الى المشى

ويوجد نوع من الاهتمام تصبح المعالجة فيه هى الموضوع • فالتصرف الجسمانى فى مناسبة لاثقة قد يصبح هو ذاته مناسبة لشيء آخر وتصبح معالجة اجبارية • وكذلك الأمر بالقياس الى جبل المتسلق قد يصبح عرضيا ، أو يلغى الغاء ، فقد يصبح مثلاً ، شديد الوعي بتدريب رثتيه وعضلاته ، ويسعى الى اطالة هذا الوعي المهتم • هذه الحساسية الواعية المنتبهة تصبح الآن المعالجة ، فى حين أن النشاط الجسمانى هو المناسبة • وفى تداخل هذه الدوافع ، السعى الى الهدف ، والاستمتاع ، واللذة بالسعى فى سبيل الهدف ، تعمل العملية الثانية (الاستمتاع واللذة بالسعى فى سبيل الهدف بمثابة مشحن يقوم بمزيد من الشحن والضغط على العملية الاولى (السعى الى الهدف)، مما يزيد ويثرى من كلية القيمة برمتها •

والصفة الاشكالية لموضوع الاهتمام ترتبط بالمعالجة ومناسباتها • وفى خلال طور الاهتمام لا تتم المعالجة بحيث تنتهى ويفرغ من أمرها ، ولكنها تعد مقدما ، ويبادر اليها من قبيل الانتظار أو التوقع أو السبق • وليس ثمة لغز أو سر غامض فى التوقع ، وانما الموجود هو مجموعة أو نسق مناسب لفرصة مقبلة ممكنة • وفى حالة المعالجات الجسمانية يكون التوقع تنسيقا بين الأعصاب والعضلات ، وبين أية ضروب من الكف أو الكظم أو القمع تكون مطلوبة لافساح الطريق لمعالجة خاصة ، فاذا قلنا مثلاً ، اننى أتطلع بلهفة الى تحية صديق ، فاننى أستطيع أن أحبيه ، ولا يمكن تحقيق اهتمامى حتى يحضر ، ولكنى أستطيع حالا ومباشرة أن استعيد فى سريرتى كلمات التحية ، وأستطيع أن أمد يدي قليلا ، وأن أضع ابتسامة على وجهى ، وأن أطرد كل المواقف والأوضاع غير المناسبة حتى تكون خطوة قصيرة فقط هى الضرورية لاتمام الوداد •

الدافعية التى ليست فى الواقع الا نفس المسألة معبرا عنها بطريقة أخرى • وهذه المسألة قابلة للتقسيم الى مسألتين ، ليس علم النفس الحديث مستعدا لاعطاء جواب شاف عن أيهما : ما هو معنى الدافع أو الحافز ؟ وما هى الدوافع أو الحوافز ؟

والخطوة الأولى نحو توضيح معناها هو أن نميز بين الدافع بمعناه الخاص الذى يطبق على المسلك الانسانى ، و « الدافع » بالمعنى الذى يطبق على أى شىء يولد خطوا أو حركة • ومن الواضح أن هذا التمييز يستبعد الآلة التى تتحرك عن طريق الاحتراق الداخلى ، فلا معنى لها فى هذا السياق • ولكن الفرق صار غامضا نتيجة لتبعية علم النفس للفسولوجى ، وتبعية الفسولوجى للكيمياء والطبيعة - ومن ثم يتحدث « لاشلى » عن ثلاثة متغيرات تسهم فى سيطرة نمط معين من السلوك وهى : « النشاط الكيميائى » ، وكفاية الموقف المثير ، وكمية الأنسجة العصبية الموجودة • وهذه « عمليات فعلية متضمنة فى الدافعية ، على المستوى الفطرى ، على الأقل » وفى نفس السياق يخبرنا أن الاهتمام الجنسى ونشاط الحيوان الذكر المخصى يمكن أن يستردا بحقنة من الهرمون المعروف بالتسترون • كما أن اهتمام الأمومة الآخذ فى التلاشى يمكن تقويته عن طريق مستخرج من الهيبوفيزس (٨) •

فهل علينا إذن أن نفترض أن التسترون ومستخرج الهيبوفيزس محفزات خاصة ، لأنها أسباب لأنواع من النشاط خاصة ؟ هل علينا إذن أن نفترض أن الفيتامين محرك عام لأنفسهم فى كل أنواع النشاط للكائن الحي ؟ يقينا ، لابد أن يكون هناك خطأ أساسى أو خلط فى تحليل يتعرض ولو لاثارة هذه الأسئلة • ان دوافع المسلك الانسانى لا تمتد فى نفس المكان والزمان مع القوى أو المناشط التى تحدد تصرف الانسان ، ولكنها تكون شكلا خاصا من التحديد ، يشار اليه فى العادة بأنه أهداف أو أغراض • ولكن اذا أنكر انسان بسبب اعتقادات آلية أساسية أن الأهداف أو الغايات تحدد تصرف الانسان ، فينبغى إذن أن يرفض فكرة الدوافع كلية ، وهى خطوة لا يوجد عالم نفسى مستعد لاتخاذها •

(٨) ك • س • لاشلى ، « الاتحاد بين علم الأعصاب وبين علم النفس ، دراسات الجمعية الفلسفية الأمريكية ، ٨٤ (١٩٤١) ، ص ٤٦٦ •

وليس من المفيد أن يتتبع الانسان هذه الضروب من الخلط والغموض التى تجعل هذا الموضوع محفوفاً بالالتباس فى علم النفس الحديث (٩) . والمخرج الوحيد من هذه الغاية الكلامية والفكرية هو أن نطابق مباشرة بين الدافع وبين الموضوع المشكل للاهتمام ، ويعنى هذا المناسبة التى لم تتحقق بعد ، المفضية الى معالجة كاملة تفرغ من أمر موضوع الاهتمام .

فإذا كان هذا هو تاويل الدافع ، فما هى الدوافع الانسانية ؟ لا يوجد جواب لهذا السؤال ، لأن العدد غير محدود . وهذه النتيجة تقضى نهائياً على ذلك المذهب الموقر الرائج رواجاً واسعاً ، القاضى بالأحادية الغائية الحردية ، والذي ينتهى أساساً الى أنه يوجد دافع واحد ، وواحد فقط .

والأحادية الغائية تنقسم الى نوعين، نوع فوق الطبيعة أو أحادية ميتافيزيقية ، والثانى أحادية طبيعية أو سيكولوجية . والى النوع الأول ينتمى ، على سبيل المثال ، ذلك المبدأ القاضى بوجود ذات عليّة تسمى الله تتصف بكل أنواع الكمال وكل اهتمام هو حب الله . ولا يعنينا فى هذا المقام أن نثبت وجود الله ، فهذا من اختصاص علماء الدين والعقائد . ولكن مسألة أن الاهتمام كله ينصب على حب مثل هذا الموجود ، فهى مسألة ينبغى أن يجاب عنها عن طريق ملاحظة أنواع الاهتمام الانسانى . ومن الواضح ها هنا أنه حتى أولئك الذين يحمدون حب الله ، ويضعونه فوق كل حب آخر ، يرغمون آسفين على الاعتراف بأن عواطف الانسان غير مخلصّة ، وتحتاج دائماً الى أن توجه من جديد الى الموضوع « الصحيح » . والأحاديات الغائية من النوع الطبيعى أو السيكولوجى تكون فصلاً مألوفاً فى تاريخ الفكر الانسانى ، وأكثر هذه النظريات انتشاراً هى النظرية التى تقول ان اللذة والألم يكونان الدوافع الوحيدة للسلوك . فهى الموضوعات الوحيدة التى يسعى اليها الانسان أو يتجنبها لذاتها . وثمة أحادية أخرى قوامها المبدأ الانوى القائل بأن الدافع الوحيد لآى تصرف للوسيط هو نفسه أو المحافظة على ذاته . وهذان النوعان من الأحادية ، يمتزجان عادة فى وجهة نظر واحدة تقول ان الدافع الوحيد لاهتمام الشخص هو لذته أو آله .

(٩) انظر ب . ت . ينج « دافع التصرف » وذلك للاطلاع على أحسن عرض

لهذه المادة .

وهذه النظريات تصرخ بمناقضتها للواقع ، بل ويناقضها باستمرار حتى أولئك الذين ينادون بها ، لدرجة أنه لا يمكن تفسير استصوابها الا بأنها ضرب من الإهمال والتخبط . فحقيقة أن الاهتمام يرتبط ارتباطا وثيقا ، وعلى نحو غامض ، باللذة والألم ، وأن كل اهتمام يحدث هو اهتمام صادر عن شخص ما ، لا تنهض دليلا على الإطلاق بأن اللذة أو الألم أو الذات هي الدافع الوحيد . فاهتمامى المصحوب بلذات أو آلام قد يكون اهتماما بشخص آخر وقد يكون اهتماما بالطعام أو بالثروة أو بالجنس أو بالقوة أو بالجمال أو بالحق أو بأى شئ آخر - بما فى ذلك اللذة والألم . ويرجع هذا القبول الواسع لنظرية دافعية اللذة والألم الى الخلط الذى أشرنا اليه من قبل بين الاحساسات الجسمية للذة والألم ومشاعر الاهتمام الايجابية والسلبية . ان اللذة والألم قد يكونان بالمفهوم الأول موضوعى اهتمام ، ولكنهما ليسا الموضوعين الوحيدين للاهتمام . ومن جهة أخرى فان مشاعر الالتذاذ والنفور ، اذا فسرت على أنها الوعى الباطنى باهتمامات ايجابية وسلبية ، انما تصاحب هذه الاهتمامات ، ولكنها ليست موضوعات لها . ويجنح علماء النفس المعاصرون ، الى الدفاع بالحجة ، ليس عن انقاص عدد الدوافع الانسانية الى واحد أو اثنين ، ولكن لعدد محدد من الدوافع الفطرية . وهم يصلون الى هذه النتيجة بارتكابهم الخطأ الانتكاسى المعروف بالرجعى ، بأن يفترضوا ، بعبارة أخرى أن دوافع الجوع والعطش ألغ التى تحتل المكانة الأولى فى التطور الفردى والنوعى هى الدوافع الوحيدة المستقلة ، وأنها تظل مستمرة فى الدوافع الثانوية غير المستقلة التى تنشأ منها . وقد رفض هذه الفكرة « جوردن و . أولبورت » رفضا باتا فقال :

« ان هذا النوع من علم النفس الديناميكي الذى يدافع عنه ها هنا يعتبر دوافع الشخص الناضج متعددة الى درجة لا حد لها ، ويعتبرها قائمة بذاتها، محافظة على ذاتها بنفسها، وأنها نظم « معاصرة » لاحقة ، خرجت من نظم قديمة سابقة ولكنها مستقلة عنها وظيفيا . . . وكل دافع له نقطة بداية محددة ، قد تكمن فى الغرائز ، او على الأرجح فى التوترات العضوية للطفولة المبكرة . اما من حيث الترتيب الزمنى المتسلسل فان أهداف الكبار الناضجين يمكن ارجاعها الى هذه الأشكال البذرية فى الطفولة ، ولكن كلما نضج الفرد انقطعت الصلة . وأى رابط يتبقى فهو رابط تاريخي وليس

رابطا وظيفيا • والأهداف القبلية تفضي الى أهداف بعدية ،
ويتخلل عنها من أجلها ، (١٠) •

ويمكن القول أن هذا الكاتب يذعن اذعاناً لا لزوم له لنظرية « التكوين التناسلي » التي ينبذها نبذ النواة ، فلا يوجد برهان قاطع على أن الدوافع المستقلة قد لا تظهر أو تنجم فيما بعد من الحياة • ولكنه واضح ومقنع في نقطته الأساسية بأن دوافع الانسان الناضج متعددة لا حصر لها • فهذا التعدد المختلف في الدوافع هو في الحقيقة الذي يخلق على السلوك الانساني صفة عدم الاستقصاء أو الاستيعاب والتي هي جزء من معنى الحرية الانسانية ، فكما يقول « جورج مريدث » عن احدى شخصياته « ان الانسان لا يستطيع أبدا أن يتكهن بما سيفعله ، وذلك راجع الى عدم معرفته أبدا حرارة المركز التي تدفعه الى الشروع فيما يفعل » (١١) •

وقد أعاد أتباع فرويد وغيرهم من علماء النفس الديناميكي المعاصرين هجومهم الأول على « العقل » ، وعززوا ذلك الاتجاه الكبير الى « اللاعقلية » الذي بدأ في القرن التاسع عشر ، والذي لا يزال متدفقا بقوة في الدوائر « العلمية » وغير العلمية • وإذا كانت « اللاعقلية » تعني أن السلوك الانساني يولده الشعور والعاطفة والشهوة أو أن الحركي مرتبط ارتباطا لا انفصام له بالمحرك - فاذن لا سبيل الى أي استثناء • أما اذا كانت تعني أن السلوك الانساني على الاجمال ضلالي ومختل وغير مطرد النسق وغير منطقي ولا يمكن حسابه ، فهي بذلك تقوم على الواقع ، وهي مصحح سوى لتلك الأسطورة المغمورة التي تنظر الى الانسان ككائن يستقرى أعماله منطقيا بطريقة منتظمة من فكرة صحيحة للخير الأسمى •

ولكن لا يستتبع هذا أن الانسان ليس « حيوانا منطقيا » اذا أخذ هذا على أنه يعني أن لديه منطقا وأسبابا سواء أكانت (خيرا أم شرا) لأفعاله ، وأنه يتصرف بسبب هذه الأسباب ، ولفظ « التسويغ العقلي » يفضح هذا التخبط •

(١٠) « طبيعة الشخصية » ، ١٩٥٠ ، اويسون - ويسلي ، كمبردج ، ماس ص ٧٨ - ٧٩ ، انظر نفس المرجع ص ١٧٢ - ان الفصل المقتبس ها هنا ظهر أصلا في المجلة الأمريكية لعلم النفس ٥٠ (١٩٣٧) • وتنبؤ قراءة هذه المقالة كلها للاطلاع على عرض كامل لنظرية « التوحيد الوظيفي » معارضة الأصول •
(١١) الأناي الفصل الثلاثون •

فالبحث عن الأسباب الموجبة للسلوك هو أحد شروط أداء السلوك ، وإعطاء أسباب للسلوك هو أحد الشروط التى ينبغى توافرها لكى يقبله الآخرون أو يقبله المجتمع • ان العصر الحديث الذى يعتبر فيه الانسان محكوما بقوى « غير عقلية » قد شهد فى الوقت نفسه ارتقاء فى فن الدعاية ، وتطورا فى علم معانى الألفاظ • لقد أصبح شيئا عاديا أن يقال ان الكلمات أسلحة ، وهذا يعنى « أن الأفكار أسلحة ، أى قوى توجه وتقوى التصرف أو الاداء أو السلوك » •

وبعبارة أخرى فان عقيدة « اللاعقلية » قد أعادت توكيد وتكبير وتدعيم المبحث القائل بأن الادراك يعمل طوال السلوك الانسانى فعل الوسيط ، وأن الدرجة التى يوجد بها هذا العنصر هى صفة مميزة للسلوك أو العمل أو الاداء الذى يعتبر انسانيا • وليس معنى ذلك أن العقل بذاته دافع للسلوك ، فضلا عن أن يكون الدافع الوحيد ، وانما اذا اعتبر العقل على أنه يعنى الادراك فى كل مداه الواسع من الادراك الحسى والمعنى الى التفكير الشكلى ، وسواء أكان صوابا أم خطأ ، اذن ، فالعقل شرط لكل دافعية ، لانه يزود الاهتمامات بموضوعاتها •

— ٧ —

ان الاهتمام ، كما نفسره هنا ، يتميز بذلك العنصر المتغلغل للادراك الوسيطى غير المعصوم من الخطأ • بيد أن الاهتمام الوسيطى ينبغى أن يفهم لا على أنه يسكن قائما فى عالم منفصل ، منعزلا عن السبل المادية والحيوية للطبيعة ، ولكن على أنه مرحلة تركيبية وأكثر تقدما من التعقيد • وتوجد مستويات سابقة فى طوإياه ، وتوجد عتبة تشير الى حدوث الادراك ومن ثم مستوى الاهتمام « الحقيقى » أى الاهتمام الذكى التوقعى • وعلى غرار عتبة الحياة ، وكل الخطوط الأخرى المحددة فى نظام ارتقائى تطورى موصول من التعقيد ، فان عتبة الاهتمام ، وان كانت ذات حدود مميزة ، الا أن مكانها عسير التحديد (١٢) •

(١٢) انظر كتاب المؤلف « النظرية العامة للقيمة » وذلك للاطلاع على مناقشة للمستوى البيولوجى للاهتمام ، ١٨٢٦ ، ١٩٥٠ فصول ٦ ، ٧ •

ومن ثم فلا يوجد اهتمام بالمعنى المشار اليه هنا دون تنظيم وتلقائية واتجاه وميل ، بمعنى أن يكون هناك تغير له وجهة هو موليها ، وماض فى طريقه ، وله نهاية مطاف . ومستوى التعقيد يقترب أكثر فأكثر من مستوى الأداء الانسانى للناس ، بظهور التكيف والتوافق . ثم بعد ذلك ، فى نطاق مرحلة من التقدم ، لا يمكن تحديدها بدقة ، يبدأ شكل جديد وحاسم من التعقيد . وسمته الميزة هى الوساطة الادراكية . ويصبح المثير ادراكا حسيا ، او ينكص ويتوارى تماما . وتصبح التصرفات موسومة بصيغة التوقع ، والحصيلة النهائية تصبح فكرة او معنى ، لها اشارة نحو الامام ، قادرة فى التصرف اللاحق على أن تحقق أو لا تحقق .

ان الشمس « فى نمو النبات » تثير نموا نحو الشمس ، ومن ثم تزود النبات بشرط ضرورى لحياته ، أما عابد الشمس من البشر - الذى لديه فكرة الشمس ، فانه يستجيب لما تعنيه الشمس بطريقة يعتقد أنها ستجلب عونها - وبالمثل - على مستوى مجرد الميل والملاءمة ، يكون الجوع حالة من النقص العضوى تثير الحركات التى تستمر حتى يسد النقص . أضف عنصر الوساطة الادراكية ، وعندئذ يختلف وصف العملية . ان حالة النقص يشعر بها كالكرب أو كالغم أو المعاناة ، ثم تؤدي الأفعال المقضية الى تخفيفها - ويعتبر الغذاء مثيرا ، أى انه يكتسب معنى ما يؤكل ويشير الى الفرج بعد الشدة . وقد يشار الى الكائن الحى الآن على أنه الذات فى معناها النفسى ، ويمكن أن يقال انه « يسعى » الى الفرج ، ويتصرف « من أجل » الحصول على الطعام ، ويمكن أن يقال ان النشاط المتتابعة اللاحقة لتناول الطعام تتحد « لكى » تبلغ مراحل أبعد خاصة بالمستقبل فى سلسلة الأحداث .

وفى كل مرحلة يدخل فيها الادراك ، فانها تأتى معها بموضوع اشكالى له اشارة مستقبلية واحتمال مزدوج من الصواب أو الخطأ . وقد لا توجد شمس أو قد يفهم شيء آخر خطأ على اعتبار أنه الشمس . وقد تمارس الشمس أو لا تمارس القوة والأنغام المعزوة اليها . وقد لا توجد حالة نقص حقيقية ، والحافز المثير قد لا يكون فى الواقع من الأمر قابلا لأن يؤكل ، والأفعال التى أنجزت من أجل الحصول على الغذاء فى مراحلها المختلفة قد لا تأتى بالنتائج المتوقعة منها . وموجز القول فان السبيل برمته قد يكون زاخرا بالضللال والخطأ . وبالمثل فمن الممكن أن تخدع الانسانية المحبة للسلام على طول الخط

فتفعل ما لا يؤدي الى تحقيق السلام وابعاد الحرب ، مرتكئة على وهم خادع للسلام ، أو تتصرف بمقتضى فرض خاطيء بان السلام قد حل .

ويوجد اختيار بالقياس الى المستوى الذى يدخل عنده اصطلاحا « الاهتمام » و « القيمة » . فاذا رغب انسان أن يسمى اتجاها ما ، اهتماما ، وأن يسمى اتزانه أو مرحلته النهائية غاية ويخلع اسم « قيمة » على هذه الغاية ، أو على ردود فعل الكائن الحي أو الآلة التى يحافظ بها عليها أو يبلغها ، فليس ثمة ما يمنع . انها مسألة تحديد للألفاظ . فحيثما ينبثق نمط أكثر تقدما من التعقيد من نمط أقل تقدما فإن الاسم المعطى للأول ، يمكن ، اذا شئنا ، أن يمتد الى الوراء خلفا ، أو الى أسفل تحتنا . وهذا الاختيار هو الذى أدى الى استعمال مقاطع معينة مثل « شبه » أو « تحت » ، « قرب » أو « أولى » ، ولا يوجد شيء غير منطقي أو مناقض للواقع عندما نتحدث عن « شبه الاهتمامات » ، « تحت اهتمامات » ، « قرب اهتمامات » و « الاهتمامات الأولية » ، ويمكن تاويل القيم تبعا لذلك . ولكن لا يسمح بهذا الا اذا اتضحت الفروق . وفى الحالة القائمة فإن امتداد مثل هذا المعنى غير جائز الا اذا أدركنا بوضوح أن المعنى الممتد لن يصف ذلك الشيء المميز بصفة خاصة للطبيعة الانسانية والتاريخ الانسانى .

الفصل الرابع

التدرج - التكامل - التغيير الفجائي

ان أى تعريف للقيمة ، لابد وأن يعطى معنى ليس فقط للقيمة ، ولكن للقيمة المقارنة ، وليس فقط للقيمة ولكن لتدرجها وتسلسلها أو للحكم النقدى عليها . ومن الهين أن نفهم لماذا تسترعى هذه المسألة الانتباه . فالناس يهتمون بما يدعون لقيمهم ، وما يطالبون به على أساسها أكثر من اهتمامهم بقيمتهم ذاتها . ان ما تنادى به العقائد والمواظب الدينية والعبادات وتمسك به أمام الناس ليس هو الخير ولكنه الخير الأسمى . وعلى هذا ، مثلا ، يقول ماركوس أوريليوس :

« انى أقول قولا مطلقا حرا انه ينبغي أن نختار الأحسن وتمسك به . وقولهم الأحسن أو الأفضل ، أى الأكثر جدوى ونفعا . واذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذى ينفع الانسان العاقل فتمسك به ، أما اذا كانوا يعنون النافع له ، كمخلوق ، فانبذه ، وابتعد بكل حذر وعناية بعقيدتك ونتيجتك عن كل المظاهر المرموقة ، وكل ألوان المظهر الخارجى ، حتى تستطيع أن تميز الخبيث من الطيب بحق » (١) .

وعندما تتصارع قيم الناس يحاول كل أن يبرهن على أن ما يعتقده هو الأسمى . ان مشكلة الحكم النقدى أو تقدير القيمة تلقى توكيدا مناسباً فى ذلك الفرع الهام من نظرية القيمة الذى يعالج مبحث الأخلاق ، لأن الأخلاق ليست ميدانا للقيمة وحسب ، ولكنها مستوى أو درجة من القيمة تدعى لنفسها سموا فوق قيمة أخرى . وبالمثل فليست مسألة الحياة اليومية العملية هى أن نجد السلع والمتاع ، اذ فى واقع الأمر ، أن الدنيا غاصة بالخيرات والثروات . وانما الصعوبة فى الاختيار بين الخيرات وفى تحديد المبادئ التى تسوغ هذا الاختيار .

(١) الكتاب الذهبى لماركوس أوريليوس ترجمة م . كابوبون ، ١٩٢٥ .
الكتاب الثالث الفقرة ٧ ص ٢٢ - ٢٣ .

ان موضوع الاهتمام الايجابي احسن وأكثر خيرا من موضوع الاهتمام السلبي أو عدم المبالاة ، بالتعريف . ويمكن أن تقال عبارات مشابهة بالنسبة للشر - فيقال ان موضوع اهتمام سلبي أسوأ من موضوع اهتمام ايجابي أو لا مبالاة . ولكن هذه الحقائق البينة في نفسها لا تلقى ضوءا على مقارنة خير بخير أو شر بشر . وابتغاء هذا الضوء كان لزاما علينا أن نبحث عن الطرق التي بواسطتها يمكن المقارنة بين اهتمام ايجابي واهتمام ايجابي آخر، واهتمام سلبي واهتمام سلبي آخر .

وتوجد اعتبارات مبدئية معينة تساعد على ايضاح الطريق لدراسة هذه المسألة . فاولا ان « نظرية القيمة » لا يمكن أن تقنع بمجرد اتخاذ مراتب جاهزة تستند الى العادة أو التداعى اللغوى ، فقد جرت العادة مثلا أن يشار بمدح الى « القيم الانسانية » على أنها أسمى من القيم الحيوانية ، ولكن اذا لم يكن هذا يشير الى مجرد اعتزاز الانسان بجنسه ، فلا بد أن يوجد سبب يفسر لماذا تسمو هذه على تلك . ويمكن أن يقال نفس الشيء عن الانحطاط الذى يعزى الى القيم المادية بالقياس الى الروحية ، ان هو الا صدق للثنائية التقليدية والاستخفاف الدينى المهيمن للجسد . ان السؤال الهام هنا : على أى وجه وفى أى موضع بالذات يسمو الروحى على المادى أو الطبيعى ؟

وثمة اتجاه آخر سطحي وتقليدى فى هذه المسألة ، وهو الرأى الذى يقول بأن الغايات النهائية أسمى من الوسائل . والصعوبة هى أنه لا توجد فعلا أية اهتمامات مستقلة بذاتها بدلا من أن تكون تابعة ومتوقفة على غيرها .

فلاهتمامات البيولوجية الأساسية يمكن أن تؤدى كلا الدورين : ففى وسع امرى أن يعيش لياكل ويشرب ، وفى وسع آخر أن يأكل ويشرب ليعيش . ويمكن أن يلعب الانسان ألعابا لمجرد اللعب ، ويمكن أن يلعب من أجل المال . بل ان المحافظة على الذات نفسها قد تكون اهتماما تابعا متوقفا على غيره ، والا فلا معنى فى السؤال الذى يقول : « ما الذى يجعل الحياة جديرة بالحياة ؟ » .

فاذا كانت الاهتمامات الجمالية والفكرية ، كما هو معتقد عموما ، أسمى من اهتمامات الغذاء والشراب ، فليس هذا لأنها أهداف لا تتبدل وليست وسائل . بل على العكس دعاة هذه الفكرة يحتاجون عادة بأنها ينبغى أن تكون أهدافا فى

ذات نفسها لأنها أسمى . قد تكون ، أو لا جناح أن تكون أهدافا في نفسها ، وليس من شك في أنها مؤهلة ، بنوع خاص ، لأن تكون كذلك ، ولكن الحقيقة هي أنها قد تكون أيضا وسائل . ولا مزية في أن الرأي السائد يذهب إلى أن الاهتمامات الفكرية هي دائما وسلية وأدائية . في حين أن الاهتمامات الجمالية قد تقصد لأسباب صحية ، كما أن الخلق الفني قد يقصد إليه لأسباب تجارية . ولقد برهن برهانا قاطعا على أن الغايات تصير باستمرار وسائل ، والوسائل غايات ، ولا يتضمن ذلك عدم وجود فرق ، وإنما فقط أن أى اهتمام أو نمط اهتمام قد ينتقل من دور لآخر .

وأكثر أشكال تدريج القيم أو نقدها شيوعا هو ذلك الشكل الذى يعتبر فيه الناقد اهتمامه الخاص مقياسا ، كما يحدث مثلا عندما يتخذ خبير في الموسيقى ذوقه أساسا يستقيج به أو يستحسن ذوق خبير موسيقى آخر . ولكن هذا يعنى إما أن موضوع اهتمام سلبي خير من موضوع اهتمام ايجابى - وهو المبدأ الذى سبق اعتباره - وإما أن الشيء المفضل خير من ذلك الشيء الذى يفضل ، أيا كان الشخص الذى يقوم بالتفضيل - وهو مبدأ سوف نتصدى له فيما يلى . أو قد يتضمن أن الاهتمام الثانى ، اهتمام من يصدر الحكم (القاضى) أسمى من الاهتمام المحكوم عليه . وقد يكون أو لا يكون ، الأمر كذلك . أن الغرور وحده أو التعسف هو القادر على ادعاء أن هذا الأمر هكذا بلا تبديل . أن الكلمة الأخيرة ليس لها وزن أكثر من الأولى . وفى وسع العامى أن يعتبر نفسه أعلى من المثقف . وصاحب الذوق السيئ يستطيع أن يحتقر ذوق من هم أسمى منه ، أن أوضع أثيم يستطيع أن يسب الله ويموت ويذهب إلى جهنم ويئس المصير .

سواء أكان تدريج الاهتمام أو القيمة ، كميا أم غير كمى ، وسواء أكان من الممكن قياس الاهتمام والقيمة أم لا يمكن قياسهما ، فمسألة تعتمد على تعريف الحكم والمقياس . ولا يمكن أن تمتنع العلاقة فى أفعال التفضيل للصفة هي الوحيدة التى يكون فيها الشكل الايجابى مسبوqa بـ « أكثر أو الأكثر » ، « أقل أو الأقل » ، أو بكلمات أخرى تدل على الزيادة أو النقصان ، أى تدل على « الحجم » والخيار يسمح باستعمال الاصطلاحين « كمى » و « قياسي » فى معناهما الواسع ، بحيث يشمل المعنى كل هذه المعانى ، أو تستعملان بطريقة أكثر تحديدا ، تتميز بها العلوم الرياضية والعلوم المضبوطة المقننة . ومن الضرورى ها هنا - وغير ها هنا -

ان نتمسك تمسكا شديدا بالتمييز بين حقيقة القيمة وادراكها . ان الحكم الحقيقى بان « قيمة » ما اقل من اخرى أو أكثر يتضمن ان قيمة ما قد تكون أكثر أو أقل سواء احكم عليها كذلك أم لا . واذا لم تقبل هذا المضمون ، فسوف ننزلق الى اعتداد لا سند له . ويموه المسألة ، استعمال كلمات مبهجة مثل يقوم « يقيم » . وعملنا الراهن هو أن نحدد ما الذى يجعل شيئا أحسن أو أسوأ من شيء آخر .

وينبغى ألا نخلط بين القدر النسبى للقيمة والقدر النسبى للموضوع القيم . ان قدر القيمة يقابل قدر الموضوع فقط عندما يكون القدر نفسه هو موضوع الاهتمام . فاذا وجدت رغبة للحصول على بيت كبير فان بيتا يتكون من ثمان حجرات خير من بيت يتكون من سبع . واذا وجدت رغبة فى سرعة الوصول فان طائرة سرعتها ثلاثمائة ميل فى الساعة خير من قطار يسير بسرعة خمسين ميلا فقط فى الساعة . ولكن اذا فضل شخص بيتا أصغر على بيت أوسع أو فضل السفر البطيء على السفر السريع ، فان قدر القيمة يتناسب عكسيا مع قدر الموضوع . ان ثلاثة أشخاص أكثر من اثنين ، ولكنهم ليسوا بالضرورة أكثر امتاعا . ويحدث فى بعض الأحيان أن يكون « كلما كثر العدد زادت المتعة » ويحدث فى بعض الأحيان الأخرى أن يكون « اثنان صحبة » وثلاثة « جمعا غفيرا » وعندما ينافس رياضى يطمح فى أن يحصل على نقاط أكثر من منافسه تكون القفزة الأطول والجري الأسرع أحسن . وكلما زاد عدد الأصوات عند مرشح ينافس غيره فى الانتخابات كان ذلك أحسن ، وكلما زاد عدد الدولارات لرجل يبتغى كسبا كان ذلك أحسن ، ويكون نصف رغيف لرجل جائع خيرا من عدم خبز على الإطلاق ، ويكون رغيف كامل لأسرة خيرا من الحالتين السابقتين . ولكن فى كل حالة فان القدر النسبى للقيمة يعكس قدر الاهتمام وليس قدر الموضوع .

والصعوبة التى يثيرها تقدير القيم ، تكمن ، ليس فى عدم قابليتها للقياس ، ولكن فى قابليتها له . وتوجد معان مختلفة تجعل من الحديث عن الاهتمام الكثير أو القليل شيئا ذا مغزى ، اذا كان الحديث عنهما ينسب الى القيمة بالنسبة لموضوعاتها . وكل هذه المعانى نسبية ، كما ينبغى أن تكون ، بالقياس الى الاهتمام ، ولكنها تختلف فى مدى ما تسمح به من مقارنة . ان التفضيل والشدة والقوة والاستمرار والعدد والاستنارة ، وشمول الاهتمام كلها أشكال

من المقارنة مشروعة ومعروفة ومباحة ، ويمكن اعتبارها صراحة وسائل مقارنة .
 فضروب الشدة والتفضيل تهيب المقارنة بين موضوعات مختلفة لنفس الأهمية ،
 وتتيح القوة مقارنة بين اهتمامات لنفس الموضوع ، ويتيح العدد والاستمرار
 والاستنارة مقارنات في هذا الصدد بين أية اهتمامات لأية موضوعات ، ويتيح
 الشمول أو علاقة الكل بالجزء مقارنة بين أية اهتمامات في كل الحالات .
 وأحيانا يرتفع شأن واحد أو آخر من هذه المعايير المختلفة في تاريخ البشرية ،
 وتتخذ لتحديد « الأسمى » و « الأدنى » . وهى تستعمل لتسويغ الدواعى التى
 من أجلها تتحدد طوائف أو جماعات من الناس ويخضعون لها اهتماماتهم
 الخاصة . انها تخلق القضايا التى تقوم عليها المنافسات والمنازعات الأيدولوجية ،
 وتنشب بسببها ضروب الصراعات والخصام من أجل التقدم .

— ٢ —

وأوضح مثال للمقارنة داخل نطاق اهتمام واحد هو التفضيل . فمن بين
 موضوعاته المناسبة التى يهتم بها جميعا ، نجد اهتماما واحدا يضع موضوعا
 منها بالذات فوق أو تحت موضوع آخر . وبفضل هذا الترتيب التصاعدي
 والتنازلى تكون الموضوعات نظاما أو نسقا كليا ، بمعنى أننا نستطيع أن نمثله
 بخط له امتدادات مختلفة أو وقفات بين الشيء الذى فضل على الآخرين (الحد
 الأقصى) والحد الذى يفضل عليه كل الآخرين « الحد الأدنى » وما دامت هذه
 المقارنة لا تختلط بالآخرين كالشدة أو القوة — فيمكن القول بوجود اهتمام
 أكبر بالذى فضل ، يرجح ما فضل عليه .

وفى حين أن النظام الذى يوجد بين موضوعات التفضيل ، نسبي بالقياس
 الى اهتمام واحد ، إلا أن نظامين نسبیین يحتويان على نفس الفئة من الموضوعات ،
 ويحددهما نفس النوع من الاهتمام ، يمكن مقارنتهما وتوافقهما . ومن ثم نجد
 ان اهتماميين جماليين قد يفضلان كلاهما تيتان على بيكاسو أو ماتيسه على
 موريللو . وباستعمال هذا المنهج المتوازي فى التقدير يمكن القول عن شيء
 معين انه ، بالاجماع أو اجمالا ، مفضل على كل ما عداه . ويمكن خطر استعمال
 هذا المنهج فى صعوبة تحديد أن التفضيلات المقارنة تحكمها اهتمامات مماثلة .
 فكلاهما مثلا يحكمه الاهتمام الجمالى ، ولا يحكم أحدهما اهتمام جمالى ، ويحكم
 الآخر اهتمام جامع الأشياء الجميلة .

ويمكن أن يقارن اهتمامان من نفس النوع بالقياس الى ما لهما من قدرة على التمييز ، أو بالقياس الى المدى الذى يبلغه أى اهتمام ، فى أى موقف معين ، من حيث يقطته ووعيه الذكى بالخصائص المؤهلة لموضوعاته . وهذه المقارنة ضرورية فى تعليم الذوق ، وهى متضمنة فى القدرة المهنية لذواقة الخمر أو العطور وفى أهل الخبرة من نقاد الفن . وهى تكون جزءا مما نشير اليه ، بمعنى البخس أو الاستصغار . عندما تعتبر أشياء معينة « سوقية » أو لها « جاذبية شعبية » .

إن التفضيل يعطى معنى « للأحسن » و « للأسوأ » ، وكذلك تفعل الشدة والقوة والاستمرار والعدد والمعرفة والشمول (٢) .

إن الرفض المضمر أو الذى لا مبرر له لكل المعايير ما عدا التفضيل غالبا ما يكون مقدمة منطقية لمزيد من النتائج الخاطئة المعينة . وقد أدى هذا الى النتيجة التى تقول بأن القيم لا يمكن أن تقاس على الإطلاق ، أو حيث إن التفضيل مسألة درجة ، فيترتب على ذلك نتيجة أن القيم قابلة للقياس فقط « شدة واهتماما » لا « تمدا وذبوعا » . وقد أدى ذلك الى استصوابية وجهة النظر النسبية « المزدولة » التى تقول بأن كل الأحكام القيمة المقارنة أحكام نسبية تخضع لتفضيل الحاكم . وهذا يتضمن أنه لا معنى لقولنا إن سعادة المجتمع أحسن من سعادة فرد فيه إلا اذا كان الشخص الذى يقول هذا القول يؤثر الأولى على الثانية . وذلك خلىق بأن ينفى إمكان إقامة حكم مقارن على تفضيلات الآخرين أو على تفضيل المختصين . وهو ينفى أيضا إمكان وجود تفضيل يسوغ نفسه على أساس أن الشيء المفضل أحسن من الناحية الموضوعية من الشيء الذى يفضل عليه . ويصير غير ذى معنى مثلا القول بأنه حتى الخير العام لا يفضل على خير فرد أو مجموعة ، إذ ينبغى أن يفضل لأن حيز الخير أكبر فى الأول من الثانى .

إن الاهتمام الواحد يتفاوت فى الشدة . إن الطعام تزيد قيمته أو تقل ، حسب قوة أو ضعف الشهية أو الجوع . وفى وسع كل اهتمام أن يرتفع الى

(٢) انظر كتاب س . ي . لويس « تحليل للمعرفة والتقدير » ، ١٩٤٦ ص ٥٥٠ تابع . وكذلك دى وت . باركر ، القيم الانسانية ١٩٣١ (الفصل الثالث) تابع . وذلك للبحث عن وجهات النظر التى تعترف بالتفضيل مستوى يستبعد الأشياء الأخرى .

قسم مختلفة فوق صفر الجمود أو عتبة الانتباه المجرد . وتستمد كلمتا «أحسن» و «الأحسن» في مفاهيمهما التي تنقلها كلمات مثل « المس » و « الاستفراق » و « النشوة » في أمادها الواسعة عند التطبيق ، من اللذات الجسمية الفطرية الى الامتاعات الجمالية والعقلية وإلى الصوفية الروحانية تستمد معناها من هذا النمط من التفاوت والتبدل .

وقد نقل الاصطلاح « شدة » كما يستخدمه علماء النفس من الحس حيث يبدو كأنه يعد من الأبعاد يتميز عن « الكيف » ، كما يكون النغم الواحد عاليا أو هادئا نسبيا ، ويكون اللون الواحد فاقما أو غامقا نسبيا ، يكون نفس الذوق أو الرائحة ضعيفا أو قويا نسبيا . ان الوحدات المضبوطة للشدة الحسية والقابلة للملاحظة ، لا تتعادل في أى معنى الا فى أن كلا منها يمثل حدا من التمييز .

ولكن السلسلة بهذا النسق لها امتداداتها أو أبعادها ، وكل وحدة هي « زائد » نسبيا في مكانها في السلسلة . ان الجاذبية المقارنة أو « عددها » لا تتناسب مع درجات الشدة الحسية ، انها تصل الى قمته مع شدة حسية معتدلة كما يقال . ولكن مفهوم القدر مفهوم مماثل ، في كونه قدرا تسلسليا يحكم فيه على الموضوع الثانى بأنه يشعر كـ بأنه أكثر أو أقل جاذبية من موضوع معين آخر . فاذا اعتبرت مشاعر الرضا أو النفور ، كما هو مقترح هنا على أنها تعنى الوعي الباطنى باهتمامات ايجابية وسلبية ، اذن فمشاعر الشدة النسبية التى يحس بها تعكس الشدات النسبية للاهتمامات نفسها .

وما دامت الاهتمامات تعبر عن نفسها علنا فانها تدخل العالم المادى المشترك العادى . وفي وسع المرء عندئذ أن يختار طريقة فى التعبير أو الحيوية أو جرم الاستجابة ، كدليل أو علامة على شدة الاهتمام . فاذا اعتبرت الدموع علامة على الحزن ، والضحك أو المرح علامة على الفرح والحبور ، كان معنى ذلك أن الرجل يبكى بدموع غزار ، أشد فى حزنه ، من الأسى الصامت الذى يكسو الوجه بمسحة من الحزن الدفين ، ومن حزن الصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس الذين تكويهم نار الحزن ، ويكون الفرح الجارف الصخب أكثر شدة من « المرح والجدل والطرب » ، ولكن درجات الشدة التى يحسها الشخص ذاتيا قد تتناسب أولا تتناسب والمظاهر المادية التى يمكن قياسها . كما

يحدث عندما يثار الشك حول ما اذا كان احساس شخص يحمل قلبه على كفه ، أشد أو أقل شدة من الشخص الأكثر انطوائية وحذرا . وواضح أن هناك فروقا فردية كبيرة فى مدى ما يمكن أن يلاحظ عامة فى شدة الاهتمام ، أى ما يعنى الشخص كثيرا أو قليلا أو يهتم به .

ويبذر علماء النفس المعاصرون تبيذيرا فى الحديث عن « قوة » الانعكاسات ، والحاجات والتوترات ، والحوافز ، والدوافع ، والصراعات ، وعوامل التعزيز ، كما وصف النفسيون والفلاسفة الذين من قبلهم ، ذات مرة ، الاختيار على أساس قوة الرغبات النسبية (٢) . ويبدو أنه لا يوجد حد فاصل بين الشدة والقوة ، كما لا يوجد تعريف واضح لأيهما . ويؤكد أحد دارسى الشخصية البارزين ، أشرنا اليه من قبل ، « الجانب الحركى أو الكى » أو « الحاجات ، أو « الدوافع » . ومن بين المظاهر النفسانية « للطاقة الحيوية » للكائن الحى « التحمس » ، « والشدة » ، « والقوة » . ولكن لا يوجد استعمال مطرد لا يخلو من التناقض لهذه الاصطلاحات لسوء الحظ . .

« من الجلى أننا نتحدث هنا عن الوصل الوعى بين حالتين متطرفتين يمكن التمييز بينهما ذاتيا وموضوعيا - التحمس والبلادة . ويمكن تمييز الوجوه المختلفة للتحمس بكلمات مثل : الخفة ، ومعاودة النشاط ، اليقظة ، الانتعاش ، الحيوية ، القوة ، النار ، الشغف ، « التوقان » ، « الطموح » ، « الرغبة » ، « الاجتهاد » ، « الشدة » ، « التحمس » ، « الاهتمامات » ، أما التبلد أو الجمود فيندرج تحته : الركود ، السبات ، البلادة ، الثقل ، « كلل المخ » ، « التراخى » ، « الوهن » ، « الملل » ، « السأم » ، « الاعياء » ، « الاستنفاد » ، وتؤدى الحالة الأولى الى استجابات أكثر استمرارا وسرعة وفورية وأكثر قوة وقوترا » (٤) .

(٣) انظر س . ل . هل - مبادئ السلوك ١٩٤٣ ، ٣٦٩ « العقل والآلية والتصرف المكتسب » المجلة النفسية ، ٤٤ (١٩٣٧) كتابات ب . ف . سكنى وكذلك د . ك . اسلتس .

(٤) انظر كتاب هـ . ١٠ مورى « اكتشافات فى الشخصية » مطبعة اكسفورد الجامعية ١٩٣٨ صفحات ١٢٩ ، ٢٠٨ .

ومن الملاحظ هنا أن « الشدة » و « القوة » ظهرتا في تحليل « التحمس » ، وسوف نعرف عما قريب أن التبدل هو ضد الشدة « وليس التحمس » ، وأن الشدة دليل القوة ، والقوة دليل الشدة ، ويأس الإنسان ياسا كاملا من اكتشاف نسق مطرد للمعنى لا تناقض فيه عندما يقرأ أن هناك اثنين وثلاثين معيارا « لقوة الحاجة » (٥) .

ولا يمكن تحديد قوة الاهتمامات النسبية حسب القوة الجسمانية أو العمل الذي يمكن أن يعمل (تخطى العقبات ها هنا) حيث ان هذا يتضمن أن أضعف اهتمام للفيل أكبر بكثير من أقوى اهتمام للحشرة بل وللإنسان . ان عدد المرات التي يتخطى فيها الحيوان سلكا مكهربا لكي يحصل على الغذاء لا يقيس مدى الجوع من حيث كمية الشحنة الكهربائية ، ولكن من حيث قدرة احتمال الحيوان للألم . والقياس حسب العقوبة المحتملة الذي يشيع استعماله في التجارب التي تجرى على الحيوان ، أو في الملاحظات عن الإنسان ، وقياس اهتماما ايجابيا بقوة اهتمام سلبي ، ولكنه لا يقيس قوة الاهتمام السلبي نفسها ، أو قوة اهتمام ايجابي أكبر مقارنة بأخرى . وبالمثل عندما يقال ان الشهية يقويها الحرمان (٦) ، فان هذا يعنى أنها تصل الى كامل قوتها بنسبة ما تحرم من موضوعها . ولكن ما هو اذن مقياس قوتها الكاملة ؟

ويوجد مقياس للاهتمام يميل النفسيون المحدثون الى اغفاله ويناسبه اصطلاح « القوة » ، (حيث ان النفسيين لم يسموه اسما آخر واضحا كما يبدو) . ان الفرد عنده في اثناء حياته أو في أية فترة معينة ، معين من الطاقة الموجودة تنافس عليها اهتماماته المختلفة . ويؤدي استخدام اهتمام معين لها الى انقاص في المعين المتاح للاهتمامات الأخرى . وتكون قوة الاهتمام اذن هي أسبقيته في هذه المباراة التنافسية .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٠٩ ، ٢٥١ ، ٢٥٣ ، ٢٥٥ وتكمن قيمة هذا العمل في كثرة الملاحظات التجريبية وتعدد التمييزات لا تنظيمها . واعتقد أنه من الأحسن أن يدرس « الاصرار » ، الاحتمال ، وكثرة الحدوث وهي أشياء تلعب دورا هاما في تحليل الكاتب تحت الناحية الوقتية للاهتمام .

(٦) انظر ح . ميرفى ، الشخصية ١٩٤٧ ص ١٤٠ تابع .

ويمدنا مفهوم القوة بحقيقة أن أى اهتمام قد يكتسب قوة أعلى • كما أنها تؤدي الى حقيقة أن الاهتمام الأكثر قوة أو الأقوى قد يستخدم مقدارا صغيرا من الطاقة الجسمية • وتكمن قوته فى أنه قد يدخر استعمال الطاقة لأغراض أخرى • وإذا استخدمنا لغة الفيزيولوجيين فاننا نقول « انه الأكثر قوة فى التنافس على الحصول على الطرق المشتركة » (٧) • ان واحدا من الاهتمامات العديدة لكائن حى قد « يمتلك » أو يتمتع بإمكانية مثل هذا الامتلاك بلا نصب • ومقدار القوة - وفق هذا التحديد - نسى لموضوع واحد أو عضو واحد • ولكن فى حين أنه لن يكفى أن نقول ان اهتمام انسان معين أقوى من آخر فان قولنا عن الانسانية بأن الجوع أو الجنس يمثلان اهتمامين من أقوى الاهتمامات فى الناس جميعا ، قول ذو مغزى • وذو مغزى أيضا أن نقول أن شهية انسان للشراب أقوى من شهية آخر ، اذا كنا نعنى بقولنا هذا أن هذا النوع من الشهية يتمكن من الأول ويستبد به أكثر من تمكنه واستبداده بالثانى •

— ٣ —

ويوجد معياران للمقارنة يمكن تطبيقهما على أى اهتمامين ، وهما الزمن والعدد • فقد يقارن بين اهتمامين من حيث مدة بقائهما أو عدد مرات ظهورهما ، اذا افترضنا أن الوقت الذى يحدثان فيه هو نفس الوقت المتعارف عليه لدى الناس • ويجوز لنا أن نقول ان اهتماما ما أو نمطا واحدا من الاهتمام يمكنه أكثر من آخر ومن ثم يكون لموضوعه قيمة « الاستمرار الأكثر » فهو أقل عبورا ووقتية • فموضوع الحب المقيم يستمد قيمة متزايدة اذا قورن « بحب عابر » • وقد ادعى (سواء أكان هذا صحيحا أم لا) بأن الاهتمامات الجمالية أو الفكرية تؤدي الى « رضى وغبطة واشباع أطول » وتوصف الاهتمامات الأكثر دواما بأنها أكثر « استمرارا » أو « ثباتا » (٨) • وينبغى ألا يعتبر هذا الاستمرار

(٧) انظر الفيزيولوجى س • شيرنجتون « الفعل المتكامل للنظام العصبى »

١٩٠٦ ص ٣٣١ •

(٨) ف • ل • ويلز ، « علم نفسية القيمة » والاضطرابات الشهرية • الخ

(مجلة علم النفس غيز الطبيعى) ، ٢١ (١٩٢٦ - ١٩٢٧) ص ١٤٦ •

الأكثر لاي اهتمام ، أنه يتضمن أن موضوعه ، أكثر خيرية ، وانما هو فقط الاستمرار الأطول لاهتمام ايجابي . ان حياة طويلة لا تكون خيرا من حياة قصيرة الا اذا استمر حب الحياة . ونسبة ما يمتد الاهتمام السلبي امتدادا وقتيا ، فان الموضوع يتفاوت من سيئ الى أسوأ بنفس النسبة . فاذا كانت الحياة شريرة فقصرها خير من طولها ، ذلك بأن القصر أقل شرا .

وينبغي أن يحمي معيار الاستمرار ضد الاعتراض الذي يقول « مطل الأمل يسقم القلب » . وفي وسعنا أن نفترض أنه حيث ان الغرض هو بلوغ الهدف فكلمنا قل التأخير ، كان خيرا . وفضيلة العلم التطبيقي - الى حد بعيد - هي اختصاره للوقت الذي يقع بين بداية محاولة ونهايتها . وقد أشار الى ذلك الاعتراض كاتب اقتبسنا منه آنفا اذ يقول :

« اننا نحكم حكما ذوقيا بأنه كلما طال وقت الحاجة ساء الأمر ولكن هذا الحكم لا يستمد من الرغبة في التصرف وحدها ، ولكن من وضع مقاييس الوصول الى الهدف فوق مقاييس الرغبة في التصرف » (٩) .

وهذا الانتقال من الرغبة في التصرف الى الوصول الى الهدف لا يحل المشكلة حسب نظريتنا الحاضرة ، لأنه قاصر عن أن يلتزم بالنظام لمفهوم مطابق لما تقيسه هذه المعايير - ألا وهو القيمة بالقياس الى الاهتمام . ويمكن الحل في الاعتراف بأن السعي المؤجل في اطالة يصاحبه في العادة اهتمام سلبي - أو تجنب للعقبات ، أو كراهة الصد ، ويتعين طرح واسقاط هذه القيم السلبية من حساب القيمة الايجابية التي يولدها السعي نفسه . وكلما طال الاهتمام تسويفا زادت فرصة ظهور الضيق أو الهزائم المؤقتة . وكذلك كلما طال الوقت المطلوب لتحقيق موضوع معين طال تأجيل قيمه الوسيلية أو الادائية ، أو زاد خطر ضياع التحقيق على الاطلاق . اننا لا نستطيع أن نتصرف في المال حتى نكسبه ، واذا أنفقت حياة في اقرار المال ، فلن يكون ثمة انفاق ، وتنبغي الموازنة بين الأقل الذي يمكن شراؤه بالمال وبين قيمة الحصول عليه . وبالمثل،

(٩) س . بير « مختار القيم الهادفة » ، ١٩٤٧ ص ٨٣ - ٨٤ . ويقوم هذا الكاتب بقفزة « ذوقية مشابهة من مقياس الوصول الى الهدف الى مقياس التأثير (المتعة) » .

كلما طال وقت تحقيق موضوع معين طال تأجيل الاستمتاع به ، اذا قدر للمرء أن يتمتع به .

ولكن الأمر في حالة مفترضة لاهتمام ايجابى لا تصاحبه هزائم أو كظوم ، ويؤخذ في الاعتبار مستقلا عن الفائدة التى تجنى من ثمراته - وضروب المتع التالية المترتبة عليه - فإن الاستمرار الأطول للاهتمام يعطى قيمة أكبر لموضوعه ، ومهما كانت قيمته فانها قيمة أطول أمدا . وكذلك الحال في الاهتمام البعيد المدى . مثل السعى المتصل فى طلب الحق أو الجمال أو المبدأ الذى يحتاج الى زمن لتجميع الوسائل وتنظيمها ، أو هدف الحياة الذى يتطور درجات ويتحقق شيئا فشيئا ، هذه كلها تضيف قيما كلما مضت قدما . ان الاهتمامات التابعة غير المستقلة ، والمتعة العابرة ، والقيم العرضية بأنواعها الكثيرة تثرى السبيل ، وينبغي تقديرها بطريق مباشر أو غير مباشر بالقياس الى الموضوع البعيد الذى هو مقصد السعى والمحاولة .

ومن ثم ، عندما وصف الفيلسوف هوبز الحياة فى حالتها الطبيعية بأنها « وحيدة فقيرة ، رديئة فظة وقصيرة » (١٠) اعتبر قصرها من بين نواحي النقص فيها . وحساب مدة البقاء من بين القيمة هو نفسه الذى يسوغ المحافظة على الحياة وتطولها - تطويلها بسبب الاهتمامات الايجابية الدائمة الدائبة والمتعددة التى تتألف منها الحياة .

ان مجموعتين أو أكثر من الاهتمامات يمكن المقارنة بينهما من حيث العدد لسبب بسيط ، وهو أن كليهما تشتركان فى الصفة التجريدية للعدد . ويعطى هذا معنى للاهتمام المقارن الذى لا اعتراض عليه ، ما دام لا يختلط بمعان أخرى أو يحل محلها . ان أربعة اهتمامات أكثر عددا من ثلاثة ، لأن العامل العددي موجود فى كليهما . ولكن الثلاثة الاهتمامات المذكورة قد تكون أكبر من الأربعة فيما عدا ذلك من وجوه - التفضيل ، أو الشدة ، أو القوة ، أو الاستمرار ، أو الاستنارة . أن الاحلال الحرام لآى من هذه المعايير ، كالشدة مثلا محل القياس العددي ، يخلق التناقض البادى الذى يقول بأنه ما دام هناك « مقاساة وألم أكثر ، عندما يقاسى ويتألم الناس جميعا فى مدينة قد رमित بالقنابل فان هذه الآلام تفوق ما يقاسيه فرد واحد ، الا أن الناس جميعا لا « يقاسون مقاساة أكثر ، . ولا اعتراض على الطريقة العددية فى المقارنة بشرط الا تتضمن أكثر مما تقول : أو بعبارة أخرى بشرط أن تفهم على أنها تعنى فقط أنه يوجد قدر

أكبر من الاهتمام فى اهتمامات أربعة ، عدديا فحسب ، أكثر مما يوجد فى ثلاثة « عدديا فحسب » ، ان المقارنة العددية تترك المقاييس الأخرى من المقارنة غير محددة ، ومن ثم لا تدل على شىء فيما يتعلق بقدر أو جرم أو عظم الاهتمام .

— ٤ —

ان قابلية الاهتمام لتلقى واستيعاب التغيرات المختلفة للمعرفة التى تبين منها بشكل بارز تطورات التكنولوجيا الحديثة يحدد معيارا ادراكيا ، يمكن به اعتبار اهتمام ما أسى من اهتمام آخر . والاهتمام الأمثل فى حكم هذا المعيار هو اهتمام مطهر من الخطأ ، برىء من الشوائب وعارف حقا بكل ما يتصل بموضوعه . ولما كانت كل الاهتمامات ذوات وسيط ادراكى ، ولما كان نفس معيار الصحة يطبق على كل ادراك ، فان كل الاهتمامات سواء أكانت لنفس الموضوعات أو لموضوعات مختلفة ، يمكن قياسها فيما يتعلق بالذكاء والمعرفة . والافتراض الإضافى الوحيد ، هو أنه من الصواب أن يقال عن ذكاء أقل أو ذكاء أكثر ، ويمكن أن نقول ونحن مطمئنون ان هذا الفرض صحيح بمعنى معين ، كالغياب النسبى للخطأ ، والصحة الموضوعية ، أو مقدار المعرفة .

وثمة تطبيق مألوف لهذا المعيار وهو ما يعرف « بالاهتمام المستدير بالذات » الذى كثيرا ما يتخذ معيارا للمسلك القومى . لنقل مثلا ان موضوع الاهتمام القومى هو القوة أو التوسع الاقليمى . ان الاهتمام يدفع الى الأفعال التى يتوقع منها القوة أو الأرض . ولكن التوقعات قد تكون صحيحة وقد تكون خاطئة ، وإذا كانت خاطئة ، فان الاهتمام يستقبح ويرفض على هذا الأساس . وهذا النوع من الحكم النقدى يطبق على كل الاهتمامات ، مادامت موضوعاتها تعتبر ذات خصائص مميزة . ومن ثم يمكن توجيه الاهتمام فى الميدان الجمالى الى موضوعات تعتبر أنها تحتوى على صفات شكلية معينة كالوحدة والاتزان . وقد يتخذ النقد شكل تحديد الصواب أو الخطأ فى هذا الاعتبار .

ويسمح للاهتمامات أن تقتضى صفات الإدراك الوسيطى . ومن ثم يتحدث الانسان عن الاهتمامات على أنها « صواب » أو « خاطئة » أو « خادعة » . ولكن هذه الطريقة خطيرة ، لأنها تميل الى الخلط بين الوسيط الادراكى وبين ادراك القيمة . ان اهتماما يكون وسيطه الادراكى خاطئا ، لا يزال مع ذلك اهتماما

« حقا ، • ومع أن خيرية موضوعه أو شره يعتمد على أساس خاطيء ، فليس من الخطأ أن نحكم على موضوعه بأنه خير أو شر • (١١)

وفى حين أن معيار المعرفة معيار مناسب وهام من معايير النقد ، إلا أنه ليس المقياس الوحيد فى النقد ، - ولو أن الراى القالب يذهب الى أن الأمر هكذا • (١٢) ويمكن استبعاد مقاييس أخرى من النقد فقط على أساس أن هناك خيرا واحدا فقط وشرا واحدا ، وتكون الاختلافات الأخرى اختلافات فى الدرجة التى يعرف بها كل منها وبالدرجة التى يحكم بها على وسائلها حكما صحيحا ، ولكن الحقيقة الواضحة هى أنه توجد أشياء خيرة كثيرة وأشياء شريرة كثيرة ، وتوجد أشياء أكثر خيرا وأشياء أكثر شرا ، ان الشخصيات الأقل قيمة لا يمكن تمييزها كلية أو على الإطلاق عن طريق جهلها ، كما أن الأحداث المؤسفة لا يمكن الحكم عليها بالتأخر فى العلم • ان الشر غالبا ما يتميز ، فان فاعله يعلم عن يقين ما يريد ، وكيف يصل اليه • ان الذئب ليس أقل ذكاء من الشاة ، أو المعتدى من الضحية ، وكذلك لا يقل الجاهل عقلا عن الشاعر أو الصوفى •

ان الأحجام المتعددة لاهتمام نحصل عليه باستعمال مستويات مختلفة للقياس، يمكن أن تتكاثر وتتضاعف ببعضها البعض ، ويمكن مقارنة النتيجة التى تحصل عليها عن هذا الطريق بنتائج مشابه لها لاهتمام آخر ، ولكن ذلك لا يحدث الا عندما يمكن قياس العوامل ، كما هى الحال فى حجمين لهما نفس الأبعاد •

واذا لم تكن العوامل قابلة للقياس ، فيما بينها ، تكون الأحجام التى تناسب لها أحجاما تحكمية • وحيث تعطى « نقاطا » كما هى الحال فى حالات التقدير الكلى ، يكون وزن النقاط اما تحكميا أو يحدده مبدأ خارجى - مثل المقاييس التجارية أو الرياضية أو المدرسية • وتكون أحجام القيمة التى ذكرت آنفا - التفضيل - الشدة - القوة والاستمرار والعدد والمعرفة - تكون غير ذات قياس ، أو يمكن قياسها فى ميدان معين أو بشكل معين • وتكون الكمية التى يحصل

(١١) انظر كتاب المؤلف « القيمة الحقيقية والقيمة الظاهرة » وذلك لمناقشة

أتم عن هذا الموضوع • الفلسفة ، ٧ (١٩٣٢) ص ١ - ٦ •

(١٢) يذهب الى هذا الراى التراث السقراطى ويذهب اليه أخيرا أنصار المذهب البرجماتى •

عليها بالتضخيف العددي لا تصف قيمة كلية الا اذا وزنت • ان كمية الشدة التي تقاس تعادلا بكمية معرفة أو استمرار ، تصبح شيئا تحكيميا ، أو قد تعكس اهتماما معيناً مستورداً من الخارج ، ومدخلا بعدا جديداً للقيمة •

يبد أن هناك أيضاً طريقة للمقارنة يمكن بها مقارنة مجموعة عديدة من الاهتمامات بمجموعة أخرى أو باهتمام واحد بصرف النظر عن هذه اللاقياسيات • ان الكل في الاهتمامات أكبر من أى جزء من مجموع أجزائه فى جميع النواحي ، ايا ما كانت أحجام التفضيل والشدة والقوة والاستمرار والعدد أو المعرفة • على أن لا قياسية الاهتمامات المتضادة معا أو مجموعات من الاهتمامات لا تنطبق على المقارنة بين المشتمل والمشتمل عليه • ويمكن التعبير عن هذا بقولنا انه اذا ضمن اهتمام معين كجزء من مجموع كل لاهتمامات ، فان الأحجام مهما أمكن قياسها ، الا أن الكل ليس هو مجموع أجزائه فحسب ، ولكنه هو مجموع هذه الأجزاء مضافا إليها « زيادة » لم تكن موجودة فى الآحاد وهى متفرقة •

ان معيار التضمنية هو المقياس الضمنى فى دعاوى « الارادة الشخصية » العليا اذا قورنت بأية شهوات مختلفة لنفس الشخص ، وفى دعاوى الاهتمام الاجتماعى الكلى اذا قورن باهتمامات أشخاص المجتمع المختلفين أو اهتمامات طبقاته • ويتطلب تطبيق هذا المبدأ دراسة لطبيعة هذه « الكليات » الشخصية أو الاجتماعية ، كما يحتاج الى دراسة المفهوم الذى يمكن أن يقال على أساسه ان أجزائها متضمنة عندما يكمل بعضها بعضا بالتكامل (١٣) •

— ٥ —

ان الروح التى ظن أنها استبعدت الى الأبد من علم النفس ، عادت الى الظهور مرة أخرى متقنعة بثوب أكثر براءة وهو « الشخصية » • وتضم مادة الموضوع مسائل متفرقة كثيرة ، ويستخدم الاصطلاح « الشخصية » أحيانا — كما هى الحال فى الحديث العادى — لكى يشير الى ميزات خاصة يتميز بها انسان فرد بطريقة واضحة عن شخص آخر • ولكنه يشير أيضا الى نمط من التكامل أو الوحدة الكيانية ، التى هى خصيصة البشر التى تميزهم على الأشكال الدنيا من

(١٣) سنتحدث عن موضوع التكامل واستعمالاته الشخصية والاجتماعية العالمية فى الفصلين ٦ ، ٩ وفصول أخرى متأخرة •

« العقلية » أو « عدم الشخصية » في السبيل والنظم الاجتماعية (١٤) . وهذه المسألة الثانية بالذات والأكثر أساسية هي التي نعني بها هنا أولا وقبل كل شيء .

وفي حين أن هاتين المسألتين منفصلتان إلا أنهما مرتبطتان ارتباطا وثيقا ، والجواب على أحدهما يؤثر في الجواب على الأخرى . فبفضل هندسة اهتمامات الشخص ، تبرز خصائصه الأكثر أهمية . فقد يتميز شخص عن آخر بضروب من المزاج الشخصي أو الجيلة الثقافية ، فلا يوجد شخصان يعطسان أو يضحكان أو يتكلمان بنفس الطريقة تماما . وقد تكون اختلاجة معينة أو نبرة هي أسهل طريقة يميز بها فرد على نحو فذ . ولكن الأخلاق الشخصية أو الشخصية الأكثر جدية ومغزى ، تتألف من النسق الذي ينتظم الرجل ويوحده .

وإذا استخدم الاصطلاح « شخص » لكي يعنى نمطا من الكيان ، والاصطلاح « فرد » لكي يعنى ما يميز شخصا من آخر ، فإنه يبقى بعد ذلك اصطلاحان متشابهان يحتاجان إلى توضيح معناهما ، ولو أنه يصبح من الحذقة أن يلتزم الإنسان التزاما متناهما أي استعمال معين . أن الاصطلاح « نفس » يشير بحق إلى علاقة مرتدة إلى الوراثة ، انعكاسا . أن الشخص الواعي بذاته له « نفس » - والا فلا . ومن ثم فإن « النفوس » المختلفة التي لفلان هي الأفكار المختلفة التي لدى فلان عن نفسه (جسمه ، أملاكه ، سمعته الخ) ، والتي ترتفع حالته أو تنخفض حسب ارتفاع خطوطها أو انخفاضها (١٥) . وإذا كان لدى فلان هذا نفس على درجة عالية من التوحيد ، فإن الهدف الغالب في حياته الذي يعيه هو نفسه الجوهرية ، ويكون تقديره لهذا الهدف ومراجته لحساباته ، وقياسه لضروب نجاحه وفشله ، هو « اهتمامه بذاته » . ولما كان الاصطلاح « الأنا » هو أول ضمير متكلم ، متميزا بذلك عن ضمير المخاطب والغائب ، فيبدو أنه من المناسب أن نستخدم هذا الاصطلاح لتأييد التضاد - « أنا » بدلا من « الأنت » ، أو « نحن » ، أو « هو » أو « هم » ،

(١٤) وهذا هو المعنى الذي نعنيه عندما نقول مجازا أن حالة أو شخصا « شخص » .

(١٥) انظر فصل جيمس الشهير عن « الوعي بالنفس » في كتاب « مبادئ علم النفس » ، ١٨٩٠ ، الفصل العاشر .

وباختصار للدلالة على غياب أو نفي العطف • وكما أقر علم نفس الطفل من بداياته ، فإن الذات - الأنا والضائير المشتقة منها ، تنشأ عندما يؤكد الشخص ارادته ضد ارادات أولئك الذين حوله •

وهذه الاصطلاحات « شخص » ، « فرد » ، « نفس » و « ذات » تشير الى أوجه لنفس الخصيصة المميزة للانسان : فكلمة شخص تشير الى نمط الكيان أو التركيب ، و « فرد » الى التمييز بين جزئيات ومفردات هذا النمط ، و « نفس » تشير الى كون الشخص موضوعا وذاتا لنفس الفعل العقلي ، وتشير « ذات » الى التقابل أو التضاد بين شخص وآخر • وفي الشخص ما هو أكثر من الشخصية • وثمة شروط لازمة للشخصية ، كالعادة والمزاج - ولكنها لا تجعل منه شخصا • ان ما يجعل الرجل شخصا هو تكامل اهتماماته بصفة الزمان والمكان على السواء • ان الشخص يستطيع ان ينظر الى المستقبل ، وأن يرسم خطته تبعا لذلك ، ويستطيع أن يقبل على سلسلة من الأفعال الهادفة ، ويستطيع أن يصل ما بين خطوطه الماضية وخطوطه المستقبلية والبعيد والقريب ، ويستطيع أن يحافظ على جلده واحتماله ، ويستطيع أن يدبر شئون اهتماماته المختلفة ، ويستطيع أن يقدم الأهم على المهم ، ويستطيع أن يحتفظ في ذهنه بالكمكة بعد أن يأكلها ، وبالغابة كلها على الرغم من ضخامة أشجارها • وكل ذلك يستطيعه بسبب قدراته الإدراكية •

ولقد فهم د • ب • هولت الشخصية على أنها الملائمة الكلية النسبية للكائن الحي لموقف كبير وشامل نسبيا - « لقطاع أكبر من الكون » • وقد فهم هذه الكلية أو التكاملية لسلوك على أنها الائتلاف التلازمي ، أي توحيد النظم والمجموعات الحركية المتعددة للفرد ونتيجة « للتكيف القطاعي » (١٦) • فان استجابة ما لمثير تثيرها مثيرات أخرى ، غالبا ما يكون المثير الأول مرتبطا بها •

وكما هي الحال في الاهتمام تكون الحال في الشخصية ، لا بد من معرفة العنصر المتغلغل في الإدراك • وفي طور معين من أطوار التقيد تبطل انعكاسات التكيف المتداخل ، وتحل محلها معان وأحكام ، المعاني التي يملكها اهتمام واحد نيابة عن اهتمامات أخرى لنفس الموضوع ، والأحكام الصادرة على واحد من

(١٦) الرغبة الفسرويدية ، ١٩١٥ ص ١٩٦ ، انظر كذلك جاردنر ميرفي الشخصية ١٩٤٧ ص ١١٩ والفقرة ٢٦ •

اهتمامات الشخص نيابة عن اهتماماته الأخرى . وبعبارة أخرى فإن اهتماماته تقوم بدور وسيطى حيال بعضها البعض ، والاسم الشائع لهذه الوسيطة المتداخلة هو « التأمل » . ومن ثم فمن علامات الشخصية أن رجلا عضه الجوع ينبغي عليه أن « يفكر » فى تأثير اتحاد جوعه على آلامه اللاحقة « مثل التخمة واضطراب الأمعاء غدا » ، أو على صحته أو حالته العامة ، ومن ثم بطريق غير مباشر على كل الاهتمامات الأخرى التى تحتاج الى نشاطه الجسمى . ومن علامات الشخصية أيضا أن الرجل مدفوعا بالطموح يحكم على هذا الاهتمام على ضوء علاقاته العائلية أو أصدقائه . ان الرجل شخص مدام هناك منظم مركزى حيث يأخذ كل اهتمام من اهتمامه الاهتمام الآخرى الاعتبار ، ولا يسمح لها بأن تمضى قسما الا بعد استشارة الاهتمامات الأخرى ، والا عندما يتم بينها الوفاق جزئيا أو كليا . ونفس هذه النظرية يمكن أن يعبر عنها بالقياس الى « جاذبية » موضوع الاهتمام . فعندما يكون الارضاء لاهتمام واحد ، وذلك مثل أن يكون الطعام الذى يؤكل مرضيا للجوع ، فليس ثمة شخصية بعد . أن « الجاذبية » ، « جاذبية شخصية » عندما تكون نتيجة لجاذبيتين أو أكثر من هذه الجاذبيات المفردة . وذلك مثل قولنا ان الشيء اللذيذ ، لا يرضى الجوع فحسب ، ولكنه يرضى نزعة الشراهة أو حنان الأمومة . ويستطيع الانسان أن يتحدث عن جاذبيته لانسان معين اذا كانت جاذبيته لكل اهتمامات شخص معين . وعندما يتصرف شخص ما ، على هذا النحو ، حيال كل اهتماماته « على ضوء » الأخرى ، فيمكن أن يقال ان كل اهتماماته تشارك فى ضبط تصرفه وحكمه . ان له ارادة خاصة به ، ارادة شخصية ، تتحكم فى اهتماماته المتعددة . ويوجد مكان مركزى للمسئولية ، كل انساني برمته ، جزء لمجتمع انساني ، امتيازا وتفصيلا ، ومشارك « عقل » فى نظمه الاجتماعية المختلفة .

ولقد أسهم علم النفس الحديث بغزارة فى دراسة الشخصية . وذهب بعض النفسيين مثل هـ . ١٠ موري الى أن « الشخصيات تؤلف مادة علم النفس » (١٧) . وقد عرض هذا الكتاب فى « اقتراحات لنظرية الشخصية » ، مذهبا يقارب المذهب الذى ندافع عنه هنا ، وان كان لم يعبر عن ذلك صراحة . فهو يقول لنا « ان الكائن الانساني وحدة ذاتية الحركة مميزة ، مقيمة ، مستوعبة ، متكيفة ، متكاملة ، متميزة ، ومتكاثرة ، وفانية ، فى نطاق رحيم بيئى متغير » . ويصبح موضوع الاهتمام الاشكالى هو « اللجاج » ، الذى لا هو بالحدث الخارجى المادى ولا هو بالمثير الحسى ، ولكنه معنى وعلامة على شيء سيحدث « نذير » أو « بشير » . وعندما يقترن « اللجاج » بدافع أو حاجة أو ميل أو جنوح أو نزوع

فانه يشكل « مأربا » - وهو فيما يبدو معادل للاهتمام كما نحدده هنا . ومع العمر - يأتى الصراع وبعد الصراع العزم ، تكامل مركب خلاق . . . أنماط السلوك تتناسق ، وتظهر الأهداف الباقية القائمة . وتتناغم القيم . ومع التكامل يأتى « الامساك بالزمام » ويعنى علامة على سيطرة أحد الأهداف على الكائن الحى ، ويؤلف « الزمام » أو مراتب الزمام جوهر الشخصية . ويرتبط الشخص بالزمن أيضا . وهذه طريقة أخرى لقولنا ان الانسان يستطيع عن طريق الاحتفاظ بشيء من الماضى وتوقع شيء فى المستقبل ، أن يجعل سلوكا الى درجة هامة - متلائما مع الأحداث التى وقعت ، والأحداث التى ستقع (١٨) . ويتسق هذا - ولو أن المؤلف لا يعترف بذلك صراحة - مع الدور الرئيسى الذى يخصص للدراك فى النظرية الراهنة .

ويخبرنا جوردن و . أولبرت فى خطابه الرئيسى عن « الأنا » فى علم النفس الحديث :

« ان تضمين الذات . . . هو حالة من الاشراك الكامل للنفس - كعارفة ، وكمنظمة ، وملاحظة ، وكباحثة عن مكانة ، وككائن خاضع لنظام اجتماعى . . . وتحت ظروف تضمين الذات تظهر الشخصية برمتها اتساقا أكبر فى السلوك ، ولا تكشف عن خصوصية فى المسلك ، وانما عن عمومية وتطابق موائم » (١٩) .

وجهة النظر هذه عن الشخصية ، لا يبدو أنها لا تختلف فى ناحية جوهرية عن وجهة النظر المذكورة سابقا . وموضوعها الرئيسى هو ذلك الشكل من الحياة الانسانية الذى يوجد فيه تماسك أو توحيد أو التزام كامل حيث يكون كل مكون لتأثير حركى فى الشخصية معينا للباقي ومستعينا به . ويقال عن شخص ، يفسر على هذا النحو ، انه يتصرف « بكل قلبه » أو « يضع ذاته برمتها » فيما يفعل .

ويصاحب تعرف الانسان من الناحية الانفعالية ، عواطف الفخر واحترام النفس ، أو التواضع ، أو المشاعر العامة من السعادة أو التعاسة . وتخلق حساسية نحو الاهانة - « ماء وجه » يتعين اتقاذه .

(١٨) نفس المرجع ص ٣٨ ، ٤٩ والفصل الثانى .

(١٩) أعيد طبعها فى « طبيعة الشخصية » أديسون - ويسلى - كمبردج

ماسى ١٩٥٠ ، انظر ص ١٢٢ . وقد نشرت لأول مرة فى مجلة علم النفس .

وتبلغ أوجها في اهتمام اسمي يطابق الفرد بينه وبين نفسه ، وتميز آماله المرجوة بنغمة التفاؤل أو التشاؤم ، حيث تولد شكوكه هذا القلق الذي يسيطر على الوجوديين ويركبهم كالعفريت ، والذي يعيش الانسان بالفعل - حسب رأى الوجوديين - في أحكامه .

وقد أضافت مدرسة التحليل النفسي الكثير الى المعرفة التجريبية للشخصية (٢٠)، فإذا أخذت « الأنا » الفرويدية على أنها تعنى مجموعة الدوافع القهرية الأولية - سواء أكانت فطرية أم مكتسبة - و « الذات » على أنها التنظيم أو التعبئة التي تصبح بها هذه الدوافع قادرة على عمل جبهة مشتركة في وجه البيئة ، فإن هذا يمكن الاستشهاد به توكيدا لوجهة نظر الشخصية المعروضة في الدراسة الراهنة . وقد أكد د . ب . هولت - متبعا في ذلك رأى فرويد ، ومفسرا له بإفراط دور « الذات » في تحرير الفرد من الصراع وضروب الكبت والكظوم . ومن ثم تصبح الشخصية معيارا صحيا وأخلاقيا تتحرر فيه الدوافع المعوقة ، وتنطلق طاقاتها عن طريق اقرارها والاعتراف بها (٢١) .

— ٧ —

ولما كان المجتمع هو موضوع العلوم الاجتماعية ، فإن هذه العلوم أصبحت شيفته ضد شيعة الشخص الفرد . ولكن العلاقة بين الفرد والكل الاجتماعي لا يمكن أن تفهم باتخاذ أى من المنهاج الفردى أو الجماعى وحده . فطبقا لأول هذين المذهبين فإن المجتمع ليس سوى كلمة ، ولا يوجد شيء اسمه المجتمع ، فكلمة « مجتمع » ليست الا اسما يدل على جمع من الأفراد . وطبقا للنظرية الثانية لا يوجد فرد . وانما فقط كلمة « فرد » مستعملة لتدل على جزء من المجتمع . ولا تدل كلتا النظريتين على الحقيقة . فكلتاهما تشويه لنصف حقيقة .

ان المجتمع يتكون من أشخاص أفراد حقيقيين ، ويمكن تحليله الى أشخاص أفراد مع علاقاتهم المتشابهة . ولكن ما يحلل عادة ليس الا مركبا ومركبا

(٢٠) لقد ناقش المؤلف « آراء بينج وأولر وآراء فرويد في كتابه « الفطرية العامة للقيمة » ، ١٩٢٦ ، ١٩٥٠ ، فقرات ٧٧ ، ١٥٧ ، ٦٠ ، ٢٣٧ - ٢٣٨ .

(٢١) د . ب . هولت . قد شرح فرويد نفسه رأيه في كتابه « النفس والأنا » ترجمة د . ريفير ١٩٢٧ .

اجتماعيا له طابع كلي قائم بذاته ، لا يتصف به أى جزء منه ، أو تملكه علاقاته فى تعددها ، انه شئ له كيانه الخاص من حيث هو .

ان التمييز بين عناصر التحليل وكلية التركيب ليست له علاقة ضرورية بمسألة الأسبقية الزمنية . ويمكن ادراك أن جمعا متعددا من الأفراد الذين يعيشون أولا فى عزلة ، يتعين عليهم من ثم أن يرتبطوا ويكونوا كلا . ويمكن بالمثل ادراك أن كلا اجتماعيا - موجودا أولا - يتعين عليه فيما بعد أن يتفتت الى أفراد لا رابطة بينهم . ولكن أى هذين حدث أولا فى الواقع من الأمر ، فشىء يهم المؤرخين ودارسى ما قبل التاريخ ، ولا يهم المنطقيين .

ولكى ندرك هذه المسألة التجريبية ينبغى ادراك أن الجماعية مسألة درجة . وكل مجتمع يتكون من أشخاص أفراد ، ولكن توجد اختلافات فى درجات ما يوصف به هؤلاء حسب مميزات الكل . فالجيش مثلا مكون من رجال أفراد، ولكن كل جيش يختلف عن الآخر من حيث الدرجة التى بها يوصف هؤلاء الأفراد وصفا شاملا حسب جيش كل مجموعة منهم . ان العلوم الاجتماعية الحديثة تبالغ فى قيمة الدور الذى يشخص به الفرد فى مجتمع منظم . ولكن لا يوجد فرد انسان يمكن تمييزه تماما بدور معين . فهذه الحقيقة التى تقول انه يقوم بأدوار متعددة وعليه أن يتقبلها قبولا حسنا ، تعطيه « فردية » خاصة به .

ومن الخير أن نسأل هل المجتمعات الأولى نسبيا كانت مجتمعات جماعية نسبيا . انها تبدو هكذا . ولكننا ننظر اليها من بعيد ، والبعد يفضى الى الاطراء، ويتصل بهذا أن نلاحظ أيضا أن ما نسميه « بالجماعية » الآن لا يمكن أن يسمى منسوخا بطل استعماله .

ان اتجاه التوكيد الجماعى هو تصور الفرد على أنه انتاج عابر فقط ، مضمار ، محل هندسى لقوى اجتماعية . وهذا الخطأ يشبه خطأ التجريبيين الأوائل حيث كانوا يفهمون المعرفة على أنها انطباع احساسى . ان الفرد ليس صفحة بيضاء ، أو لوحا من الشمع ، أو وعاء فى ميدان الأداء ، أكثر مما هو فى ميدان الادراك (٢٢) . وعندما نزن الدعاوى المتضاربة للمجتمع كله ولل فرد ،

(٢٢) ان رد الفعل هذا ضد الاتجاهات الحاضرة فى العلم الاجتماعى ، تمكن معرفته بوضوح عن طريق هؤلاء النفسيين الاجتماعيين الذين يبدؤون بالشخصية . انظر ه . ميرفى الجزء ٤ ، ه . م . مورى ٧١٩ - ٢٢ .

كما لو كان الاثنان مستبعدين تبادلا ، فاما هذا البديل أو ذاك ، فمعنى ذلك لشغال حقيقة ان سلوك الانسان هو بالضرورة استجابة فردية . ان علماء أصل الانسان ، يتحدثون عن « الثقافة » ويؤكدون انتشارها واطرادها . ولكن جوهر المسألة هو تحديد كيف يكون نمط سلوك معين طبيعيا ، وكيف يصبح نمط آخر انحرافا غير طبيعي .

ان أسباب الاطراد الدفينة هي الطبيعة الانسانية ، والبيئة المادية الطبيعية التي يشترك فيها الناس . يلي ذلك في المرتبة الحاجات المشتركة التي تربط بين هذين - المقاييس الضرورية للملازمة . وعندما تعمل كقوة الزامية اجتماعية على الفرد فانها تفرض نفسها كعدد ومكانة - هي عدد ومكانة الأفراد الآخرين . وذلك الذي يشعر الفرد عندئذ بأنه ينبغي أن يفعله ، هو ما يفعله كل « فرد » وبخاصة ، الناس « أصحاب الأهمية » . ولكي نفهم هذا فما علينا الا أن نلاحظ ابتداء مدارس الفن والأدب والأذواق السائدة والطرز والأساليب ، والاصطلاحات الوضعية في اللغة والعواطف ، والبداية والرأى العام ، كلها ثقافات محدودة وعابرة . وترجع المكانة أو سمو المنزلة الى أسباب كثيرة - الى القوة ، والى المركز والى الاقدام وطريقة الظهور والكلام والقدرة الاستثنائية ، والاتجاهات تنتشر بعد الصيت والنفوذ والسيطرة ويتجمع تأثيرها بالتراكم في متواليه هندسية . وعندما يصل انتشارها الى نقطة معينة فانها تحدث تأثيرا لا يكاد يقاوم عند الباقي (٢٢) .

وفي حالة التحليل الاجتماعي - كما هي الحال في تحليل الشخصية تكون الوحدة هي اهتمام شخص ما . فكما أن التكامل الشخصى يوجد في تداخل علاقات الاهتمامات المتعددة التي تؤلف نفس الشخص ، فكذلك التكامل الاجتماعي ، يلتمس في تداخل علاقات اهتمامات مختلف الأشخاص . ولكن هنا نلتقى بالحقيقة الهامة ، التي كثيرا ما تغفل ، وهي أن التكامل يتم بلوغه في داخل الأشخاص . ومن المسلم به عموما أن هناك علاقات كثيرة تحدث فقط

(٢٣) هذا هو الشرح الذي يقول فيه النفسيون الاجتماعيون الأوائل من أمثال تارد ولي برة ، ولاينكره كثيرا علماء أصل الانسان الحاليون ، ولكنهم يميلون الى تجاهله ، وقد يفترضونه عندما يناقشون طبيعة وتداخل النظم الثقافية نفسها اذا أخذت مجردة .

بين أجزاء من نفس الشخص . وهذا صحيح مثلا بالنسبة للذاكرة ، وتكوين العادة ، والتعلم عن طريق التجربة والتفكير المنطقي . ولا يذكر الانسان ماضى شخص ما أو يكون عادات أو يتعلم من خبرة شخص آخر أو يستنتج نتائج من فروض شخص آخر الا اذا أصبحت هذه الخبرات والفروض - أولا - خبراته هو وفروضه هو .

وبالمثل فان العلاقات الضرورية للتكامل الاجتماعى - دوام المارب واعتماد اهتمام على آخر فالوظيفة الوسيطة للأفكار وسيطرة اهتمام واحد على كل ما عداه ، والتحكم فى الافعال بالدوافع ، ومفهوم « اذن » و « لأن » ، . . . ، انما تحدث فقط بين أجزاء من نفس الشخص . ومن ثم كان التكامل الاجتماعى يتوقف على اجتماعية الأشخاص الذين يكونون المجتمع ، بمعنى اهتمام كل فرد باهتمامات الآخرين .

وهذا الاهتمام باهتمامات الغير ، ينشأ من (وان كان لا يتألف من) اعتماد فرد على الآخر . ومن ثم يصف عالم نفس معاصر الاعتماد المتبادل بين «الدوافع الغذائية» للدعم وجوع الطفل هكذا :

« ان المناشط الأداتية لكل كانت مطلوبة ، لانتاج الأحداث البيئية التى يحتاج اليها الآخر . وهذا الوضع يصف الوحدة الأساسية للتداخل الاجتماعى ، فيما يتعلق ، ليس فقط بالسلوك الاجتماعى المعلن ، ولكن أيضا بالنسبة لتكوين النظم الدافعية التى تتضمن مقدارا من الاعتماد المتبادل بين الناس » . (٢٤)

وهذا الوصف للحاجات الوشيجية للأمم والطفل ، معيب فى شيء واحد فقط ، وهو أنه لا يوضح توضيحا كافيا أنه لا تقوم علاقة اجتماعية بين الأم والطفل حتى يكون هناك اهتمام لكل منهما باهتمامات الآخر ، وانه لما كان هذا العامل ينيخ بكللكه على الأم ، فان علاقة الأم بالطفل الرضيع ، تشكل علاقة اجتماعية غير تماذلية .

(٢٤) ر . ر . سيزر « الشخصية والثقافة » نشرات الجمعية الفلسفية الأمريكية ٩٢ (١٩٤٨) ص ٣٦٥ وانظر كذلك ص ٣٦٧ .

هذه هي الحال مع تلك الأشكال من التكامل الاجتماعي التي تهتم بها العلوم الاجتماعية بصفة أولية - الأسر ، والصداقة ، ونظم الضمير ، والسياسة والقانون والاقتصاد والمعبود والمدرسة . وهذه هي الحال أيضا مع معظم النظم المؤقتة العابرة والأقل «رسمية» . وبالمثل يمكن أيضا شرح التكاملات الاجتماعية الأوسع مثل « الإرادة العامة » و « الهدف الوطني » و « الخير للجميع » بالقياس الى الاهتمامات التي يشعر بها الأشخاص العديدون كأعضاء في مجتمع حيال بعضهم البعض .

والسبق الذي يعطى للمصلحة العامة فوق المصلحة الشخصية هو سبق في داخل أشخاص يضع « روحهم العامة » فوق اهتماماتهم الخاصة .

— ٨ —

واذا اعتبرت القيمة وظيفية للاهتمام فانها تمكس تغيرات فيه . ان التغير في الاهتمام تغيير دائم ومتغلغل ، وأسبابه متعددة . ولا يوجد سبب أساسي أو كاف كفاية كلية . وينبغي أن يكفيها هنا أن تنبه الى أشكال معينة أو أنماط من التغير ، وأن نتخير عددا قليلا من التعميمات تخدم هدف بحثنا الحاضر (٢٥) .

ان الإدراك هو الذي يمد الاهتمام بموضوعه ، ومن ثم يتغير بالمقدم الدائم لضروب الإدراك الجسي والأفكار . فالاهتمام الموجه الى فئة من الموضوعات المختارة ، يتحرك من عضو في الفئة الى آخر ، أو قد يوسع الفئة نفسها . فالجوع قد يأخذ شكل اختيار لأشكال معينة من الغذاء اعتاد عليها الشخص ، وقد يتوسع فيها ، ولكي تشمل امكانيات جديدة يمكن أكلها ، والاهتمام بالموسيقى ، قد يضيّق أو يتسع نتيجة للخبرة الموسيقية . وقد يجعل الحب الشخص ، المحب منيعا أو سهل الاقتحام بالنسبة للآخرين من الجنس أو النوع .

وبعبارة أخرى تأتي موضوعات أكثر ، داخل نطاق اهتمام معين عن طريق

(٢٥) انظر دراسة أكثر تفصيلا للموضوع كتبها المؤلف « النظرية العامة للقيمة » ، ١٩٢٦ ، ١٩٥٠ فصل ١٨ ، ١٩ .

الادراك الوسيطى • ومن ثم تصبح أكثر تحديدا (٢٦) وقد تنتشر فى نطاق أوسع • ان الخبرة لا تضيق أو توسع الاهتمامات فحسب ولكنها توحيدها • وتصبح الموضوعات نفسها مثل - البيت أو الوطن أو الاملاك موضوعات اهتمامات مختلفة (٢٧) •

ان تطور الاهتمامات وتحركها يتحكم فيه مبدأ يشبه ، على نحو ما ، مبدأ الاحتفاظ بالطاقة • فكلما قوى اهتمام معين فانه خليق بأن يضعف الاهتمامات الأخرى ، وكان هناك رصيد محدود من الاهتمام يمكن تقسيمه • وقد لاحظ أحد الكتاب المحدثين أن خدمة قضايا هامة كثيرة جدا يؤدى الى الاقلال من خدمة كل منها ، حتى يصل المستوى الى عدم المبالاة أو عدم الفعالية :

• ربما آكون قد سافرت كثيرا وخلفت قلبى فى أماكن كثيرة • ولقد كنت أعرف ما كان ينبغى على أن أشعر به ، وما كان قد جرت عادة جيلي أن يشعروا به • •

لقد كنا نهتم بكل شيء ، الفاشية فى ألمانيا وإيطاليا ، والاستيلاء على منشوريا ، والقومية الهندية ، والمسألة الأيرلندية ، والعمال ، والزواج • وقد نشرنا مشاعرنا لتشمل العالم كله ، وقد كنت أعرف أن طبقة انتشار مشاعرى أوهى من نسيج العنكبوت • ما فائدة الاهتمام على الإطلاق اذا لم تكن على استعداد لأن تهبط حياتك للموت ؟ (٢٨)

وكما يمكن أن يكون ثمة توزيع للاهتمام ، كذلك يوجد تركيز للاهتمام • وفى التعصب تستهلك قوة اهتمام معين ، المقدرة الحركية الفعالة للشخص • ان الشخص الهماز الذمام قد يجعل شغله الشاغل النص على انتهاك دستور معين للأخلاق الشخصية لدرجة تعميه عن رؤية عبقرية خلاقة لشاعر أو فنان خرج على العرف •

-
- (٢٦) يستعمل هذا الاصطلاح بشكل أوسع مما يستعمل فيه ها هنا •
 مبرفى انظر الفصل ٧ (مع التحيات لجانيت) •
 (٢٧) ان الدراسة الاصيلة لموضوع تحت اسم « مشاعر » هى دراسة أوف •
 شاند ، « أسس الشخصية ، ١٩١٤ » •
 (٢٨) اشروود الحديث البنفسجى، راندوم هاوس ١٩٤٥ ص ١٠٤-١٠٥ •

آفاق القيمة

وقد يكتسب الاهتمام موضوعا جديدا بوساطة مبدأ الانعكاس الشرطى .
فالاهتمام ينتقل من موضوع أصيل الى موضوع جانبي . وعندما يحدث هذا
فان هناك ميلا الى أن نطلع على الموضوع الجديد الخصيصة التى ميزت الموضوع
الأصيل . فثمة شخص يكرهه الناس ، لسبب معقول ، واتجاه الكره ينتقل
الى أعضاء أسرته . ومهما كانوا أبرياء ، فانهم يعتبرون حائزين للصفات
المكرهه .

وهذه الطريقة من الانتقال ، المحملة بالمعنى الموضوعى والانفعالى من التالى
الى التالى هى المسئولة ، سيكولوجيا ، عما يسمى « الذنب بالتداعى » . وهى
المسئولة عن الكره العنصرى ، وكره الانسان للانسان ، وكل الاتجاهات
الجزائية التى لا تميز فيها . ولكن ينبغى أن نتذكر أن نفس السبيل بالذات
ينتج سماحة بالتداعى والترابط ، حب العائلة ، والاحسان للانسان ايا كان
وانى كان . والحالة المتطرفة لهذا الانتقال ، تتجلى فى الخلق الانفعالى للموضوع
المناسب . فحيث ان الخوف أو الكره أو الحب قد أثارها موضوعات مخيفة أو
مكرهه أو محبوبة ، فقد تتخيل أخطارا مترتبة أو أرواحا شريرة أو حوريات،
تهيم . مناسبات ملائمة للحالة القائمة سواء أكانت خوفا أم كرها أم حبا .

ان التغير فى الاهتمام الذى تصبح فيه الوسائل غايات فى ذاتها ينتشر
انتشارا واسعا وله آثار اجتماعية هامة جدا . وباستعمال اصطلاحاتنا المستخدمة
فى التحليل الراهن فان هذا يعنى أن الاهتمامات التابعة تصبح مستقلة .
ويلاحظ بخاصة فى التطور الأخلاقى خصيصة أن الاحسان التابع أو الاحترام
الآخر لذاته قد يصبح احسانا مستقلا أو احتراما لآخر لصفات فيه .

وهذا الشكل من التغير هو حالة خاصة من ظاهرة يمكن أن توصف خير
وصف بأنها استحداث اهتمامات جديدة بالتوليد . وأبسط شكل من أشكال
هذه العملية هو نمو الاهتمامات التابعة نفسها . فكل اهتمام يؤدي الى أفعال
تابعة ، ويعنى هذا أنها أفعال تؤدي لما يتوقع منها . وعندما تلقى هذه الأفعال
مقاومة أو عندما يطول أجلها أو تعاد فانها تميل الى أن تصبح اهتمامات ،
وعندما تصبح اهتمامات تابعة ، فقد تصبح اهتمامات مستقلة ، والاهتمام
الجديد المستقل المتولد ، على هذا النحو ، قد يجب الاهتمام الأصيل الذى تولد
منه . ان قيما جديدة تحل محل قيم قديمة . ويوجد اتجاه لدى النفسيين الى

الايمان بأن معظم الاهتمامات الناضجة للانسان قد تطورت بهذه الطريقة (٢٩) .
ان المهارات المكتسبة والقدرة الكاشفة والمعبرة تصبح ممتعة في حد ذاتها
وبذاتها . والفعل الجماعى الذى نظم أصلا لكى يخدم حاجة لا تتعلق بشخص
معين ، يصبح ذاته القيمة العليا للجماعة . ويحدث هذا التغيير فى كل مستوى
من مستويات الحياة بما فى ذلك ما يسمى « الدافع الثانوى » لدى الشمبانزى ،
الذى عندما يصبح متعودا على استخدام قطع العملة ، (الماركة) لكى يحصل
على الطعام المطلوب من الآلة الأوتوماتيكية ، فانه قد يبذل الجهد للحصول
على قطع العملة ويحبيها ويخزنها عندما لا تكون الآلة الأوتوماتيكية
موجودة (٣٠) .

وثمة حالة ، جديرة بالذكر ، للاهتمام المتولد ، وهى المتعة التأملية للموضوع
المأمول ، كما يحدث عندما يحب المرشح لوظيفة ما أن « يتصور نفسه » وكأنه
بلغ مأربه . وهذا الاهتمام المباشر ، حتى ولو أمكن اظهار أنه حاضرا بلا تبدل ،
ليس مثل الاهتمام الذى يتحرك لبلوغ الهدف ويبلغه . وانها لحقيقة شائنة ،
أن المحاولة ، قد تضعف ، أو تجب كلية بواسطة متع الخيال عديمة الجهد
نسبيا . وهنا يكمن الاختلاف الحقيقى بين الحاكم ورجل العمل .

ان الاهتمامات المتولدة سواء أكانت تابعة أم مستقلة غالبا ما تكون ذات
علامة مضادة - فهى تتضمن تغييرا من الإيجابى الى السلبى ، أو من السلبى
الى الإيجابى . ومن ثم يولد جوع الحيوان للطعام اقتتالا ضد الدخيل الذى
يأخذ الطعام ، ويولد حب شخص ما ، عداوة وبغضاء ضد عدوه . وكل اهتمام
يولد خوفا عندما يكن موضوعه معرضا للتهلكة . ان الاحباط يؤدى الى

(٢٩) انظر مبدأ ج . و . البرت عن التوحيد الوظيفى كما أوضحه فى
« التوحيد الوظيفى للدوافع » فى المجلة الأمريكية لعلم النفس ، ٥٠ (١٩٣٧)
وقد أعيد طبعها فى كتابه طبيعة الشخصية ١٩٥٠ .
(*) هذه ترجمة لكلمة **Poker chips** وهى القطع المستعملة بدل النخود
فى لعبة البوكر .

(٣٠) ر . ر . سيزر « تطور الشخصية فى الثقافة المعاصرة » محاضر الجمعية
الفلسفية الأمريكية ، ٩٢ (١٩٤٨) ص ٣٦٤ .

العدوان (٢١) • أو قد يأخذ توليد الاهتمام شكل تحول من سلبي الى ايجابي • وعندما يطول أجل الخوف تصبح الطمأنينة خيرا ايجابيا - « ملاذا وحى » ، ويصبح الجهاد لتجنب الهزيمة حبا للنصر والفوز ، وقد يولد عدم الاهتمام بالمر السبي ، الاشباع الايجابي للسيادة •

وقد يأخذ توليد الاهتمام شكل انتقال من اهتمام مطول الى اهتمام معجل • وهكذا عندما يحدث اضطراب أو ازالة فى ظروف المتعة وشروطها ، فان الاهتمام يأخذ شكل مجهود متدخل لاستعادة هذه الظروف والشروط • أما التغير العكسي من اهتمام معجل الى مطول ، فهو يوصف بالاخراج • فالاهتمام الجديد يخرج من الاهتمام القديم فى لحظة اتمامه • ويوجد ميل للاستحواذ والتمسك أو للاستمتاع بما تحقق • ويتصل هذا اتصالا وثيقا بعلم نفس الملكية ، ومن الخطأ أن نفترض أن ما يتحقق من مرجو الآمال ، تستمر لمة التمتع به دوما • ان الثروة والقوة والأمن قد تفقد جميعا جاذبيتها المتوقعة عند الحصول عليها ، وهذه الحقيقة سبب رئيسى من أسباب خيبة أمل الناس واحساسهم بأنها كالسراب •

ويوجد نوع آخر من التغير له نفس الاهمية الاجتماعية الكبرى ، وهو استثارة اهتمام فى موضوع ثان ، وذلك عن طريق ظهوره فى موضوع أول • ومن ثم تكون رؤية الخوف أو الغضب ، أو أية بيئة حسية أخرى خليفة باثارة هذه الانفعالات فى الملاحظ • وقد يحدث هذا فى نفس الشخص ذاته : فالتعبير الانفعالى يميل الى أن يكون دائريا • ويكون التعبير نفسه مؤديا الى أن يكون حافظا لحافز آخر أو اثارة أخرى • كما يقال ان هذا الشخص « ينخس نفسه » نخسا الى الغضب • والظاهرة المألوفة أكثر ، هى الأثر الاجتماعى الذى ينتشر فيه دليل اهتمام الى أولئك الذين هم على وعى به ، ثم يتضاعف ويشتد فى كل بامتداده وانتشاره بين كثيرين ، وذلك مثل السم الموجود فى الأمراض المعدية فانه يكون مناسباً مدى انتشارها • وهذا النوع من الأثر قد يقصد عمدا • ان فن الاقناع قوامه عرض اتجاه الاهتمام أو إيمان بأمر يتعين غرسه فى الآخرين ، والرجل البليغ ينبغى أن يكون معبرا عن نفسه تعبيرا تخلصا ، أو يبدو أنه كذلك على الأقل ، اذا أراد أن يحرك قلوب الآخرين •

(٣١) انظر مناقشة ستيوارت د الهدف المسدود ، فى الطرق الى الاتفاق

(١٩٥١) الفصل ٣ •

ان أى شكل أو سلسلة فعل ترجع أصلا الى مزيج مصادف للأحداث ، أو الى الاختيار الطبيعى ، قد تصير محبة بالعادة • ومن جهة أخرى ، فهناك ضرب من القلق أو الاهتمام بالنشاط العام لذاته ، الذى يثرى الحياة باستمرار بالمغامرات التى يقوم بها • وسواء اكان التغير فى الاهتمام وفى القيم تغيرا الى الأحسن أو الأسوأ ، فان ذلك يمكن تحديده عن طريق تطبيق مقياس المكانة أو التدرج فقط • فاذا طمح موظف عمومى طموحا يؤدى به الى أن يفقد الحافز لخدمة الناس قوته كلية ، فان تغيرا الى الأسوأ قد حدث ، هذا من الناحية الأخلاقية ، واذا أغرى حب المال فنانا ، ففقد حبه للفن لذاته ، فانه ينحدر الى الهاوية فى حكم المعايير الجمالية • ولكن اذا مارس شخص شكلا من اشكال المهارة ، واتخذها وسيلة لتقدمه الشخصى ، وأصبح يستمتع بدقة الصنع ، فان رفع الوسيلة الى غاية ، يكون فى هذه الحالة تغيرا الى الأحسن، فى حين أن الطبيب الذى يزاول مهنته من أجل الجزاء المادى - ثم يبدأ فى الاحساس بالشفقة على الألم والعجز الانسانى ، يكون قد ارتفع درجة فى سلم الايثار • ان التحمس النبيل ، شأنه فى ذلك شأن الاضطراب أو عنف الفوغاء ، فقد ينتشر بالعدوى •

هذه التغيرات فى الاهتمام وغيرها تعطى للحياة الحركية الوجدانية فى الانسان طابع الحركة الدائمة • انها أشبه بالبحر أكثر منها بالنهر : انها بحر مضطرب من جزر ومد وأمواج وتيارات باطنية ، فيه أمواج هادئة وأمواج وإهنة صغيرة ورذاذ - مليء بتيارات متعارضة وضغوط متضادة • ان الحياة خليط دائم ، وتبادل بين الموافقات والمعارضات • وفيها دائما بعض زائد وبعض ناقص • وهى تهب ساخنة وتهب باردة •

الفصل الخامس طرائق الاهتمام

سنستخدم فيما يلي الاهتمام وحده لنفسر به القيم . ولن يكون من الضروري أن نفتت الاهتمام الى عناصر خارجية من علم نفس الدقائق أو فسيولوجية الكائنات المجهرية . ذلك لأن طرائقه المميزة تمدنا بذخيرة من الألفاظ تصف القيم التاريخية التي تلعب الأدوار الرئيسية الكبرى في حياة الانسان . ولا تنطبق هذه ، كقاعدة ، على الطرائق المميزة ها هنا ، وانما هي مختلطة ومعقدة ومنظمة ، وليست نقية بسيطة . على أن احصاء هذه الطرائق وتحديدها في هذه المرحلة من مراحل بحثنا له جدواه كوسيلة لاسترجاع موجز لما قيل من قبل ، وفي نفس الوقت بمثابة مقدمة لما سيرد بعد . ولن نستخدم الجهاز الفكرى واللفظى المعروض هنا استخداما متزمتا ، ولكننا سنفضل استخدام لغة الفكر العادية أو لغة العلوم المستقرة عندما لا تؤدي الى تضليل شنيع .

ان الاصطلاحين « فطرى » أو « متقدم » كما يستخدمان في الحديث عن الاهتمام يشيران الى فروق كثيرة مختلفة تميل الى أن تتفق في تطبيقاتها وان لم تكن متشابهة تماما ، ومن ثم يؤخذ « الاهتمام الفطرى » على أنه يعنى « الأصلى » معارضا بذلك « المكتسب » . وليس هذا على وجه الدقة نفس التمييز بين « الورائى » و « غير الورائى » فمن الممكن أن يكون اهتمام أصيل شيئا غير ورائى ، وقد يظهر على أنه تنوع تلقائى « أو تغيير » ، اما « متقدم » فقد تعتبر أنها ضد « الأقل تقدما » نسبيا لا الأصيل ، وبينما تشير كلمتا « فطرى » و « متقدم » الى « مبكر » و « متأخر » في نظام من التقدم ، فإن هناك كثيرا من هذه النظم التي تعطى معانى مختلفة للتمييز . ان كل الاهتمامات ، حتى الأصيل منها متقدمة في التطور الكونى أو البيولوجى . وعندما نشير الى الاهتمامات على أنها « متقدمة » فإنها تعتبر هكذا بالقياس الى التطور العقلى . ويشير تقدمها الى درجة من التعقيد تميز الادراك من الاحساس ، أو الهدف الواعى من الانتحاء ، أو الانعكاس أو الغريزة ، عندما يستعمل الاصطلاح استعمالا

فضفاضاً • ويتضمن الاهتمام عندما يعنى به درجة من التعقيد العقلى ، درجة أقل من الاهتمام الأصلى وقد يعنى به « ما يقرب من الاهتمام » • وفى هذا المعنى بالذات يوصف الاهتمام بأنه متقدم بسبب انبثاق الإدراك الوسيطى على مستوياته المتتالية • ويشير « الاهتمام التحتانى » الى ما له من خصائص الاهتمام الأخرى ، ولكن ينقصه الإدراك الوسيطى • وعندما يطبق الاصطلاح « مكتسب » على الاهتمام فإنه لا يشير الى أن الطبيعة كلها قد نالته ، ولكن يشير الى الوصول اليه بالعقل فى شوط ومضمار عملياته • وعلى ذلك ، فقد يشير الى اهتمام مكتسب بممارسة الاهتمام •

ان المعنى المتطور لكلمة « فطرى » أو « متقدم » ليس نفس المعنى الأصلى لها • ان نظرية الاستعادة التى تقول ان تاريخ الفرد يعيد تاريخ الجنس ، هى على أحسن الفروض نظرية لاتزيد عن كونها استحسانية • ان « طفولة الجنس » تعبير مجازى • فالمجتمعات البدائية ، شأنها فى ذلك شأن كل المجتمعات تتكون من كبار ، ولا يوجد شىء طفلى ، بنوع خاص ، فيهم • ولا يوجد فى تصرف الطفل (برى ، أولى ، نزوعى) ما يشبه ما نعرف عن القبائل البدائية •

ولا بد من التمييز بين « فطرى ومتقدم » بكل ما فى معنيهما من تنوعات وغموض من جهة وبين « قوى وجامع شامل » • فليس ثمة فرض يزعم أن الأصلى أو المبكر فى تاريخ الجنس أو الفرد أقوى من المكتسب أو المتأخر • وهذا الزعم هو ما وصفناه من قبل بخطأ « الرجعى » • ان البدائى لا يتفق بالضرورة مع الجامع الشامل • وحتى لو افترضنا أن الناس جميعا لهم « سلف مشترك » ، فلا يستتبع هذا أن كل الصفات الموروثة جامعة شاملة ، حيث ان هناك خطوطا مختلفة من الأسلاف ، ثم ان الصفات الوراثية ، قد تتوقف عن أن تورث لسبب أو لآخر • وبالمثل فان الأصلى قد يختفى ويصبح المكتسب عاما بالتقليد والايحاء • وبالجملة فعلى الرغم من أن الحاجات الفطرية قوية وجامعة شاملة مثل الجوع والجنس ، الا أن الفطرية ليست محكا حاسما أو نهائيا لمعرفة أى الاهتمامات قوية وأياها عامة جامعة شاملة •



وتوجد أوصاف مختلفة للاهتمام تتضمن نقصا فى الاهتمام كاهتمام • ومن ثم تكون الاهتمامات اما كامنة واما مستترة • ان كراهية هابيل لقابيل لم

تتوقف عندما نام هابيل ، ولكنها اختلفت عندئذ عن الكراهية الفعالة عندما حدث هذا في لحظة قتله لأخيه . وتستتر معظم الاهتمامات أغلب الأحيان – لأسباب من التعب ، أو الكلفة أو عدم المناسبة أو قصور مدى الوعي ، ولكنها مع ذلك موجودة كمبول أو استعدادات تؤخذ في الحسبان لحظة صحوها . وكمونها شبيه بالذكريات المخزونة ، كشيء يختلف عن « التذكر » . والكمون نفسه يختلف في مدى دنوه من المنحصر الى البارز – قربا وبعدا من هامش الوعي . فثمة ميل أو استعداد قد يظل مختزنا في الاحتياطي أو قد يتبدل تبديلا ، أو يلتقي به في المؤخرة أو المقدمة أو يقذف به في خط النار . ويتفاوت الاهتمام من الكمون الكامل الى درجة معينة من الكمون المتخلف المتمزج بالنشاط كما هي الحال في السلك الملفوف عندما يفك جزئيا .

ان الاهتمامات اللاوعائية أو الدووعية أو الدوافع الخفية يمكن تفسيرها حسب الكمون . فقد توصف حالتها بأنها تعني أن في الامكان ابرازها الى لسطح بوسائل معينة ، وأنها في غضون ذلك توجد في شكل ميول أو استعدادات ، مثل الذكريات النائمة .

وتتضمن نظرية التحليل النفسي أكثر من هذا . فمن المفروض أنها تعمل كقوى عندما تكون ، كامنة لما تطف الى السطح . ولكن هذا لا يتطلب أن تكون اهتمامات فاعلة في هذه الأوقات . ويحدث الكثير في جهاز اللاوعي مما يؤثر على الوعي ، مثل التغيرات الدائرية أو التوترات والاسترخاءات العضلية .

بيد أن نظرية التحليل النفسي غير واضحة في هذه النقطة . فقد تعني أن الشخص ليس واعيا بالاهتمامات التي تحركه من ناحية الوعي . فقد يكون خائفا خوفا واعيا ، بمعنى أن تكون موضوعاته ملونة بالخوف ، دون أن يكون متنبها لهذه الحقيقة . ويحدث في بعض الأحيان أن يكون الاهتمام اللاواعي اهتماما واعيا محملا بالخطأ ، كما يحدث عندما ينبه الشخص الى أن الكره لا الحب هو الذي يحركه في الحقيقة ، أو أن كرهه يقوم على افتراضات خاطئة أو ضروب من التثبيات .

ويوجد فرق بين الكمون، والامكانية في الاهتمام . ففي الحالة الأولى يكون الاهتمام موجودا ، أما في الحالة الثانية فتتوافر جميع الشروط الموجودة الا شرطا واحدا . وقد يوصف الاهتمام الدووعي بأنه اهتمام امكاني ، وذلك عندما يدرك على أنه ينقص عنصر الادراك فقط . ولكن يوجد معنى ثان وأكثر

أهمية يتحدث به الإنسان عن اهتمام « امكاني » وذلك عندما توجد وحدات صالحة أو مؤهلة لأن تكون موضوعاته . وقد يوجه الاهتمام سواء أكان ناشطا أم كامنا الى موضوعات من فئة معينة لا الى شخص معين من الفئة . فاذا فضل « عليّة القوم » الشقراوات ، فإن أية شقراء تكون صالحة للتفضيل ، ولكنها قد لا تصلح بذاتها الفردية أن تكون موضوع تفضيل ، لأن أحدا من عليّة القوم لم يقابلها . وهكذا يكون أى سبب لموضوع اهتمام صالحا لأن يكون موضوعا لاهتمام تابع ، ويصبح هكذا عندما تصبح فضيلته السببية معروفة لدى شخص مهتم . ان ما يعرف « بالموارد الطبيعية » شيء نافع « امكانا » وذلك للمطالب التي تصلح لها .

ويتصل بالاهتمام « الامكاني » اتصالا وثيقا بالاهتمام العاثر متميزا بذلك عن الاهتمام التنفيذي . وكل اهتمام له مراحل عدم اكتماله ، التي يملأها بشيء من دافعيته . ان القطيعة تفسد مغالبها ، ويعض الكلب الصغير برفق ، وبهذا تكبح جراح دافعها المفترس الى حد معين . ان الولد الذي يلعب لعبة الحرب أو الطفلة التي تلعب بالعرائس لا يقلدان سلوك الآخرين فحسب ، ولكنهما ينجزان اهتماما لا يمكن فهمه الا على أنه حب القتال عند الولد ، والاشتياق الى الأمومة عند البنت . ومن ثم فإن مواد اللعب - البندقية الخشبية أو العروس المصنوعة من الجبس والموقف الاجتماعي الذي يحدث فيه اللعب ، والكابح الداخلي الذي يمسك بالفعل قبل ان يحدث الضرر الفعل أو يفنى موضوعه ، كلها تتحدد لكي تضع حدا معيناً يقف عنده الفعل العاثر .

ان الحياة زاخرة بأفعال لم تتم ، وبدايات لم تأخذ مجراها ، وبتجارب لم تنجز . ويمتزج الجدد بالهزل والهزل بالجد ، ولكن خلال هذا التداخل يظل الفرق قائما . ولا يمكن الحديث عن الفرق الا من حيث أنه جزئي أو كامل ، ولا يمكن الحديث عن الجزئي الا من حيث أنه جزء من هذه الكلية المعينة التي هو جزء منها .

وقد توصف الاهتمامات بأنها « غير حقيقية » ، أو « معدومة » أو « زائفة » (١) .

(١) لقراءة مناقشة عن المميزات « الأصلية » ، الكينونة ، « الوجود الحقيقي » ، انظر الفصل ٢٢ .

وينبغي هنا أن نشير أولا - دون أن ندخل فى تمييزات دقيقة - الى أن مكانة القيمة ستتبع مكانة الاهتمام . فاذا كان الاهتمام غير حقيقى فستكون القيمة هكذا . ومن الضرورى بعد هذا أن نميز بين مكانة فعل الاهتمام وبين مكانة موضوعه . ومن ثم يكون اهتمام موجود غير ذى موضوع أو موضوعا اشكاليا ، وقد يكون الموضوع غير حقيقى عندما يكون الفعل الهام حقيقيا ، وقد ينهمك اهتمام فى « تحقيق » موضوعه .

وتثير قضية « الحقيقة » اشكالا ، لأن هذا الاصطلاح غالبا ما يستعمل لكى يشير الى « كينونة » أكثر من اشارته لمعرفة . فاذا صحح انسان هذه العادة السيئة التى تجعله يقول « انه فى الحقيقة » فى حين يعنى « انه ببساطة » ، ويقصر الاصطلاح « حقيقة » على صفة للادراك ، فانه يبقى بعد ذلك الخلط بين ادراك الاهتمام ، والادراك الوسيطى الذى يكيف الاهتمام . ان الحكم بوجود هذا الاهتمام أو ذاك قد يكون صحيحا عندما يكون موضوع الاهتمام مبنيا على خطأ . فقد يحكم انسان مثلا بوجود اعياد وافراح عظيمة سنة ١٩١٨ « للهدنة الزائفة » . ان الهدنة نفسها لم تكن زائفة ، ولكن الاشاعة هى التى كانت زائفة ، ومن الصحيح أنه كان هناك فرح توسطته هذه الاشاعة الزائفة . واذا فهم هذا الحق على انه صفة للادراك ، فلا يمكن نسبته الى اهتمام الا بالاشارة الى عنصره الادراكى . ومن ثم فالاهتمام « الحقيقى » ، هو ذلك الاهتمام الذى يكون ادراكه الوسيطى ، حقيقيا ، والاهتمام الزائف هو الاهتمام الذى يكون ادراكه الوسيطى باطلا .

— ٣ —

وقد يأخذ الاهتمام شكل الاطالة أو التحول (يجعل مختلفا) ، وقد يكون الاهتمام المحول محققا لشيء أو نهاية مطاف ، وذلك كأن يحدد شخص هدفا معينا ، وقد يكون الاهتمام تقدما كما يحدث عندما تكون هناك رغبة لا تشبع . ومن ثم فإن من يستمتع بالمنظر الطبيعى ، يستمر دافعه للتمتع به كما هو ، فى حين أن البستاني يهتم بأحداث شيء لا وجود له من قبل ، أما الرجل الشره لامتلاك الاراضى فيهتم بزيادة رقعتها زيادة لا نهاية لها .

وقد ظن البعض أن اطالة الاهتمام أو تكراره يناقض هذه الصفة التوقعية التى يخلعها التعريف الراهن على كل اهتمام . أفلا تنفى مستقبلية موضوع الاهتمام الرضا والقناعة بالاشياء كما هى فى وصفها الراهن ؟ هل هى تمدنا

بذلك السكون الى حالة الامور الراهنة التى هى سمة الفرح والحزن
والحب والكراهة ؟

وتنشأ الصعوبة من مصدرين : وجهة النظر الخاطئة التى تقول ان الشعور
عابر وسلبى ، وعدم القدرة على التمييز بين ماثلة موضوع من حيث المطابقة
خلال الزمن ، مع مطابقة الزمن ذاته . ان المتعة ليست متعة لحظة ، انها شىء
مستمر ، وما دامت مهتمة مشغوفة فهى تنظر الى الامام . واذا استمتع شخص
بوضع كما هو ، فان الوضع والنشاط الذى يستخدمه لابد ان يستمر خلال
الزمن . ان الرجل الذى يقول لنفسه : انى احب هذا الشىء كما هو ولا اريده
بصورة اخرى لا يوقف تعامله ، ولكنه يوقف او يحتفظ او يعيد المناسبة حتى
يستمر التعامل . وذلك الذى هو مأمول او متوقع هو الاطالة خلال الزمن
المستقبل لما هو موجود بالفعل . واذا تدخل او هدد قاطع او عائق فان النشاط ،
عندئذ يأخذ شكل الازالة له بطريقة تمكن الفعل من الاستمرار . وخشية
افتراض ان الصيغة المطولة للاهتمام ، هى مجرد صيغة مجمدة او متكررة ، فينبغى
ان ندرك ان المناسبة ممتدة ومعقدة ، ومن ثم تستغرق وقتا لاستكشافها .
ولكى يستمتع الانسان بمنظر طبيعى ينبغى ان يحرك الملاحظ عينه من جزء الى
آخر ، وان يميز تفاصيله بالتتابع . وفى وسعه عندئذ ان يجتذ ويعبر نفس
المحتوى مرة اخرى ، او يجتاز محتوى معين الى محتوى آخر ، ولكن فى نطاق كل
وعى يستمر او ينتهى . او قد يتطلب وقتا لاستنفاد الكل ، كما يحدث عندما
يصاحب الجزء المسموع من لحن موسيقى نازع قهرى لسماع الاجزاء التى لم
تسمع بعد . ان هذا الدافع الى « الاستزادة من نفس الشىء » او
« شرحه » مرة اخرى ، او الباقي من نفس الشىء ، ينبغى ان تميز جميعها من
حيث الفرق بينها وبين الدافع الى الخلق او الابتداء او الابداء او التعديل .

وعندما يتحقق اهتمام فى شوطه الاخير فانه يتوقف ، وعندما يتوقف فان
القيمة التى يضفيها تتوقف معه . وينبغى ان نلاحظ ان الاهتمام المنتهى غالبا
ما يتبعه اهتمام مؤجل ، وان لم يكن ذلك حتما ، وعندما يقترب الانسان من
نقطة النهاية فان كلا نمطى الاهتمام يتداخلان تراكبا وانطواء . فالمرء يبدأ
بالاستمتاع بما قد تحقق جزئيا ، ومن ثم يقوى الاهتمام المتغير خلال فترة
مطولة من الجهد .

— ٤ —

ان التضاد بين الاهتمامات الايجابية والسلبية يعرف بالبداهة عن طريق النطق بكلمة « نعم » أو « لا » ، وفي الايماءة أو هزة الرأس ، وفي الحافز المزدوج المعروف عند أهل علم النفس التجريبي بحافز « الجزرة والعصا » . وفي حين أن علماء النفس يعترفون بهذا الزوج من الضمدين أيضا ، إلا أنه يوجد اتفاق على معناه الدقيق . ان التعرض يفهم أحيانا على أنه نشاط يعطى مزيدا من الحافز ، والايقاف أو التعطيل على أنه نشاط مقلل للحافز ، ولكن هذا التمييز يقصد به أن يطبق فقط على الدوافع الموجهة الى البيئة الخارجية الحسية . يميز ١ . س . تولمان بين « الشهوات » ، التي تحركها حالة باطنية وتنتهى الى نوع من « استجابة اتمامية » معينة ، أى بلوغ مارب ، وبين ضروب النفور والاعراض ، التي تنأى وتزور بسبب موضوع بيئى ، وتنتهى الى التخلص أو الابتعاد عن حالة باطنية من « المعاناة » ، ولكن هذا التمييز لا يأخذ فى الاعتبار أن هناك « ابتعادا » عن « و » بلوغا فى كل الدوافع ، كما يحدث مثلا فى الجوع الذى قد تنيره غصص الجوع أو رائحة الطعام أو منظره ، والتي تظهر نفسها سواء بسواء فى تفريغ كربه الغصص وفى الاستمتاع بالأكل (٢) .

على أن هذه التفرقة لا يمكن وصفها وصفا كافيا الا بالقياس الى تحقيق الموضوع وهبوط قيمة تحقيقه ، وهو أمر اشكالى بمعنى أنه يسمح بأى من هذين البديلين . ان أنواع الاهتمام جميعا سواء أكانت ايجابية أم سلبية تخضع لتغير ظروف التحقيق وعدم التحقيق وظروف النجاح والفشل . ان الاهتمام الايجابى يتميز بأفعال تبشر باحداث الفعل ، كما يتميز الاهتمام السلبى بفعل ينذر بمنع الفعل أو ابطاله ، وكل منهما ناجح أو فاشل تبعا لذلك . ومن ثم ، يلزم أن تفهم الايجابية والسلبية بالقياس الى ارتباطهما بحدث الاهتمام لا بموضوعه ، والا فلن يمكن ادراك أن نفس الموضوع قد يكون ذا قيمة سلبية وايجابية فى نفس الوقت . ولا يمكن التمييز بين الاهتمامات الايجابية

(٢) ان المظهر المزدوج والدافع اعترف به المؤلف فى حالة « الدوافع الاجتماعية » ، ولكنه لم يشرح اذ يقتصر على هذه ، انظر مؤلفه « الدفع ، والتعلم ، الاقليمية » ، أعمال الجمعية الفلسفية الأمريكية ٨٤ (١٩٤١) ص ٥٤٣ - ٥٥٥ .

والسلبية ، كما ذكر كثيرا ، عن طريق الاتجاه البسيط للحركة مثل الاقتراب أو الانسحاب . ان التحرك بعيدا قد يكون مظهرا للحب ، أو حركة نحو العداوة ، وعدم الحركة قد يكون مظهرا للافتنان أو الخوف . ولا توجد طريقة لوصف الاختلاف الا عن طريق عدم التناقض في السلوك ، ومن ثم تكون حركات الخوف والاقتراب في معظم الأحوال واحدة : الجرى ، الاختفاء ، التسلق ، استعمال العدد . ولكن كليهما سلبي ، لا بسبب هذه الحركات التي يشتركان فيها مع كثير من الاهتمامات الايجابية ، ولكن بسبب أن كليهما له صفة نكران موضوع ما . فالهجوم (أو الاقتراب) يعالجها بتدمير المناسبة ، والخوف يعالجها بالابتعاد الى مسافة تجعل المبتعد في مأمن ، ويمكن اكتشاف هذا الاختلاف فقط عن طريق تنظيم العملية كلها ، وملاحظة مسارها أو ما تقضى اليه . وقد يظن أن الاهتمام السلبي يمكن أن يصبح اهتماما ايجابيا بموضوع سلبي ، ولكن هذا استنتاج سريع . ان الميزات الحقيقية لهذه المسألة ميزات تجريبية لا منطقية أو جدلية . ان السلام ولا حرب ، والحرب ولا سلام قد تعنى نفس الشيء ، ولكن السلام قد يعنى البيت والعمل المعتاد ، وقد تعنى الحرب العنف والروتين العسكري ، ومن ثم يكون حب السلام وكره الحرب ليسا نفس الشيء في الحالتين . ان الرغبة في حياة السلم وحبها ليسا نفس الشيء كتجنب حياة الحرب وكرهها . وذلك على الرغم من أن كليهما مرتبط بالآخر من الناحية العملية . ان حب الحياة والخوف من الموت ، أو أن يجد الانسان فكرة الموت مكروهة ليسا نفس الشيء . ان هناك تداخلا مستمرا بين الدفع الايجابى والسلبي ، في معظم ان لم يكن في كل سلسلة الأحداث ، ولكن ينبغي ألا يؤخذ هذا على أنه يعنى أن الدوافع واحدة ، اذ لو كانت كذلك فلن يوجد تداخل . ويلاحظ أيضا أن الأشخاص يمكن أن يصنفوا حسب ما يتميزون به من صفات ايجابية و سلبية ، فبعضهم محبون ، وبعضهم كارهون بغض النظر عن موضوعاتهم .

واذا جمعنا بين مميزات الاطالة والتغيير ، والتحقيق وعدم التحقيق ، وبين التمييز بين الايجابى والسلبي ، فان ذلك يوضح هذه الميزات ، ويكشف في نفس الوقت عن مميزات أخرى ، ومن ثم تبدأ الاطالة الايجابية بتحقيق موضوعها ، وتنتقل من تحقيق الى تحقيق . اما الاهتمام المتجنب أو الحائل ، فيبدأ بعدم تحقيق الموضوع ، وينتقل الى عدم تحقيقه ، انه اهتمام طويل الأجل

وسلبى • والاهتمامات الايجابية المغيرة تبدأ بعدم تحقيق موضوعها وتنتقل الى تحقيقه • ويبدأ الاهتمام بالموقف أو المعوق بتحقيق موضوعه وينتقل الى هبوط قيمة تحقيقه •

ويذهب البعض أحيانا الى أن الاهتمامات الايجابية فقط هي الأصلية ، وأن الاهتمامات السلبية مكتسبة ، أو أن الاهتمامات السلبية هي وحدها الأصلية ، وأن كل الاهتمامات الايجابية مكتسبة • وكلا هذين الرايين المتضادين يمثلان الانحياز في صف التعميمات الكاسحة • صحيح أن الاهتمامات الايجابية يولدها كبت اهتمامات ايجابية ، عندما تتقدم هذه نحو غايتها بسلسلة من الخطوات الايجابية • أن الاهتمامات الايجابية الخاصة ، الجوع والجنس ، والاهتمامات السلبية من تجنب للالم والهرب من الخطأ ، كلها اهتمامات أصلية سواء بسواء • وليس ثمة بيئة على الأصلية المطلقة التي لا تنطبق عليها معا •

— ٥ —

وتشمل طرائق الاهتمام الآتى ذكرها كل المعانى العديدة التي يمكن تصنيفها عموما كاولية وثانوية ، بمعنى أن اهتماما ما يسبق الآخر • أن الاهتمامات قد تكون مستقلة أو تابعة • وعك تابعة الاهتمام يكمن في الحقيقة المعروفة المشاهدة ، وهي أنه لا يوجد الا من أجل اهتمام آخر • أن الاهتمام المستقل متحرك بذاته ، ومنها يستمد دافعيته الغائية والأداتية ، وهو الفرق المعروف بالفرق بين الوسائل والغايات ، وينبغي ألا نخلط بين الوسائل والغايات ، بين المناسبة والممارسة ، فكل من الغايات والوسائل موضوعات لنشاط مهمتهم ، ولكل مناسبة وممارسته كما ينبغي - لنفس السبب - ألا نخلط بين الفعل الاتمامي والأفعال العابرة أو التابعة • كما ينبغي ألا نطابق بين الفرق بين الغايات والوسائل ، والحالة التي تكون واسطة الاهتمام فيها شكلية نسبيا • أن العلاقة بين الوسيلة والغاية ، من الممكن أن « تحسب » أو لا تحسب ، فهي تبدو على مستوى المعنى المدرك ، كما تبدو ، على مستوى المفهوم والحكم الأكثر تحديدا ، سواء بسواء من حيث الصحة •

أن الوسيلة موضوع للاهتمام يعتمد اعتمادا غير منظم على اهتمام خاص بالمستقبل ، يكون موضوعه هو الغاية ، ومن ثم فقد يشتهى انسان الفنى لكى يبلغ مارب النفوذ السياسى • فهو يطمح في الثروة ويسلك سبيلا يبشر

بالموضوع ، ولكن لن يطمع في الثروة الا اذا طمع في النفوذ السياسي . ان نزعته الحيازية تنبع من طموحه . أطفىء هذا الطموح واخذه ، وعندئذ تتوقف نزعته لحيازة المال . وليس العكس صحيحا . فان القضاء على طمعه للمال لا يقضى على طموحه . فكلتا الغايات والوسائل ذات قيمة ، احدهما لها قيمة مستقلة أو نهائية ، والأخرى لها قيمة تابعة أو أداتية . واذا شئنا استخدام هذا الاستعمال ينبغي أن نكون على استعداد لأن نقول ان كل الغايات غايات في ذاتها . وينبغي أيضا أن نكون على استعداد أن نقول ان الوسائل تبررها الغايات ، وان قيمتها كوسائل مستمدة من قيمتها كغايات . وعندما نرفض الوسائل لبلوغ غاية فان ذلك يكون لغاية أخرى . او اذا كانت الوسائل تؤثر على اختيار الغايات ، فسيكون سبب ذلك أن الوسائل أيضا غايات وليست وسائل فحسب .

ولا يوجد شيء يمكن أن يقال انه هو الغاية أى الشيء الوحيد الذى يمكن أن يملأ هذا الدور ولا يوجد شيء يمكن أن يقال ، انه لكونه غاية فلا يمكن أن يصبح وسيلة ، أو حيث انه وسيلة فلا يمكن أن يصبح غاية . ان مثل ذلك التحول تحول دائم ومتفعل بعومية . ولكن عندما تحدث تغيرات كهذه فان الشيء هو الذى نقل الأدوار . ان ما كان غاية أصبح وسيلة ، وما كان وسيلة أصبح غاية . اما الأدوار نفسها فتبقى واضحة ، فلا تصير الوسيلة غاية ولا تصبح الغاية وسيلة .

ولما كانت قيمة الشيء - فى رأينا - تحدد حسب الاهتمام بها ، فلا يوجد شيء له قيمة وليدة ذاته اذا كان هذا يعنى أن للشيء قيمة فى غياب علاقات بوحدة أخرى غير ذاته . وهنا تصبح القيمة الوليدة ذاتها شيئا مماثلا للقيمة « المستقلة » . وتكون القيمة الذاتية هى القيمة التى يملكها الموضوع ، بفضل الاهتمام الموجه له لذاته « ومن أجله » ، وتكون قيمته البرانية هى القيمة التى يستعيرها أو يستمدّها من قيمة أخرى . فعندما يدين الأكل للجوع بقيمته مثلا ، فيمكن أن نقول ان هذه القيمة جوانية ، باطنية ، أصلية ، فى حين أن قيمته تكون برانية ، خارجية عندما تستمد من الرغبة فى الريح كسلعة تباع . والمال المرغوب فيه لقيمته الشرائية ، له قيمة خارجية ، ولكنه ذو قيمة جوانية باطنية لدى البخيل .

وأحيانا تكون هناك مطابقة بين القيمة الجوانية والقيمة المباشرة ، التى

يشعر بها المرء ، والتي يفترض أنها قيمة لا جدال فيها ، باعتبار أنها تختلف عن القيمة التي تخضع للأحكام والتي تكون عرضة للخطأ . (٣) وهذه المطابقة بين القيمة الجوانية وطريقة معرفتها لا تتفق مع التحليل الراضن الذي يرى أن كل قيمة من القيم ليست معصومة من الخطأ لدرجة ما ، وأن الإدراك الحسى للظواهر الخارجية للاهتمام يعتبر مباشرا تماما مثل الإدراك الوجدانى للمظاهر الباطنية سواء بسواء .

إن التمييز بين الاهتمامات التابعة والمستقلة غالبا ما يختلط مع تمييز آخر لا يقل عنه أهمية ، وهو يطبق على الاهتمامات سواء أكانت تابعة أم مستقلة . إن اهتمامين مستقلين قد يرتبطان ببعضهما ارتباطا وثيقا لدرجة أن أحدهما ينسخ الآخر . فقد يتصل حب شخص لصديقه اتصالا وثيقا بطموحه ، لدرجة أنه يضحي بالثانى فى سبيل الأول . إن حبه لصديقه لا يتوقف على طموحه . فلو أنه لم يجب صديقه ، فإنه يظل طموحا ، ولكن حبه لصديقه يقف طموحه عند حد . ومن ثم فإن الحب يعمل فى الطموح عملا سلبيا وليس ايجابيا ، فهو يقوم بعمل الزاجر ولكنه لا يحفز . والاهتمام الناسخ هو الأقوى لأنه هو الذى يجب الآخر كلما قامت مباراة بين الاثنين . فهو المسيطر والمتحكم فى حين أن الثانى هو الخاضع والمطيع . وجدير بالذكر هنا أنه لا الاهتمام المستقل ولا الاهتمام المسيطر يعتبر أسمى أو أعلى على هذا الأساس ، بمعنى القيمة المقارنة . على أن الاهتمام المستقل ، قد يعزز ويشد أزر اهتمام آخر ، وبهذا يمكن أن يسمى اهتماما مساعدا . ومن ثم فإن النزعة الاقتتالية قد تعزز وتقوى أى اهتمام يتطلب إزاحة عائق . وحب الاستطلاع يلعب دورا هاما كاهتمام مساعد ، حيث إن الإدراك الوسيطى قد يهين دائما مناسبة له . ومن الملاحظ أن المغالبة أو المخاصمة أو الفيرة تقوم بدور كمساعد يشد أزر أى اهتمام يعمل فى الموقف التنافسى .

- ٦ -

كل الاهتمامات شخصية بمعنى أنها اهتمامات لشخص ما، وبالنسبة التى يبلغها الفرد من درجة معينة من التكامل . وبعض الاهتمامات شخصية بمعنى آخر ،

(٣) انظر س . لويس « تحليل المعرفة والتقييم » ، (١٩٤٦) ص ٣٨٢ -

أى انها اهتمامات فى شخص . فعندما نتحدث عن اهتمامات شخص على أنها اهتمامات غير شخصية فاننا نعنى أنه يهتم بموضوعات ومآرب لا بأشخاص - موضوعات كالفن أو العلم . ويقال حسب هذا المفهوم ان النساء (سواء أكان هذا صحيحا أم غير صحيح) أكثر « شخصية » من الرجال . وعندما يكون الشخص موضوع الاهتمام والشخص الذى فيه الاهتمام شخصين مختلفين فان الاهتمام ينتمى الى النمط الاجتماعى للاهتمام الذى سنتناوله فيما يلى . وتبقى الحالة التى يكون فيها صاحب الاهتمام هو نفس موضوعه ، وذلك عندما يكون الشخص الذى له الاهتمام أو الذى ينتمى اليه الاهتمام هو نفس الشخص الذى يهتم به ، وفى هذه الحالة يكون الاهتمام الشخصى اهتماما انعكاسيا ، وتصبح كلمة « نفس » مناسبة . وإذا كان لفكرة الاهتمام الشخصى الانعكاسى أى معنى تحتفظ به على الاطلاق فينبغى أن يكون هناك ازدواج فى الدور الذى يقوم به نفس الشخص . ان المسألة هى نفس مسألة « الوعى بالنفس » التى لا يمكن أن تعنى أى شىء الا اذا كان الشخص الواعى هو نفس الشخص موضوع الوعى . وترجيح الخلط قائم ، ولكن لا يوجد عائق منطقى اذا عرفنا أن اصطلاحى علاقة ما يمكن أن يعتبر شيئا واحدا فى ناحية وشيئين مختلفين فى ناحية أخرى . ان تعابير : « المصلحة الشخصية » ، « حب الذات » أو « الأثرة » لها فى العادة معنى سبىء . عندما تكون النفس المتحدث عنها خلوا من الاهتمامات الاجتماعية نسبيا . ويبقى بغض النظر عن الناحية الاجتماعية للنفس الاختلاف بين « الاهتمام الكلى للنفس » والاهتمام الجزئى لها ، فالاول يتطلب فكرة عن تكامل شخصيته - ليس فقط ما تحتوى عليه نفسه ولكن نظام اهتماماته ، فى حين ان الثانى لا يتطلب الا أن يكون موضوعه وحالاته ومناشطه واحدة .

وما دام الشخص المهتم أو الفاعل هو كل من أجزاء كثيرة فهو يعيش فى بيئة داخلية وخارجية سواء بسواء . وكل نشاط لجهازه له آثاره فى داخل الجسم ، وكل عضو يعتمد على الأعضاء الآخرين ، وكل اهتمام للفاعل يتعامل مع الاهتمامات الأخرى لنفس الفاعل . وتشمل التجربة الحسية احساسات بدنية أو داخلية استنباهية كما تشمل احساسات خارجية استنباهية ، وينبغى ألا نخلط بين هذا التمييز وبين التفرقة ، بين الفعل ومناسبته . ان الفعل داخلى دائما ، ولكن الاهتمام ككل ، داخلى فقط عندما تكون المناسبة داخلية أيضا ، كما يحدث عندما يكون الشخص مرغما على ازالة الله ، أو أن يحد من رغبته فى

النوم بسبب طموحه • والنتائج الاجتماعية للتمييز بعيدة المدى • فما دامت اهتمامات الشخص داخلية فانها لا تعنى الآخرين مباشرة ، وهى لا تؤثر على البيئة المشتركة ، ولا تخلق مناسبة للشجار ، او ضرورة للتنظيم الاجتماعى •

ان الاهتمام الاجتماعى - فى معناه الواسع - هو اهتمام شخص باهتمام او اهتمامات شخص آخر • وينبغى الا نخلط بين الاهتمام « فى كذا » والاهتمام « كذا » كما هى الحال فى الاهتمام الشخصى • فكل الاهتمامات اهتمامات اجتماعية ، بمعنى أنها اهتمامات أشخاص أعضاء فى مجتمع • وعندما تنظم اهتمامات أعضاء فى مجتمع وتجد طرائق للتعبير الجماعى ، فاننا نستطيع عند ذلك أن نتحدث عن اهتمام المجتمع كله ، ولو أن مثل هذا التنظيم مستحيل اذا لم يهتم كل عضو بغيره • وكما هو الشأن فى الاهتمام الشخصى ، فان الاهتمام الاجتماعى قد يكون كلياً ، وهو بهذا يتميز عن الاهتمام الجزئى ، فقد يوجد اهتمام « بكل » المجتمع أو « لكل » المجتمع •

وينبغى أن نميز بين الاهتمام الاجتماعى وبين الاهتمام بشخص آخر عندما تغفل مصالح هذا الشخص الآخر • فاذا كان ديوجنس مهتماً - كما قال بلوتارك - بأن « يقف الاسكندر على جانب قليلا ولا يحجب الشمس » ، فهو لم يكن مهتماً باهتمامات الاسكندر بل كان مهتماً بجسمه فقط • ان ما يعرف « بحب الخزانة » فى الاصطلاح العامى الشائع هو اهتمام الطفل بالشخص السخى السمع كمجرد مصدر للمدد •

والاهتمام باهتمام شخص آخر قد يكون ايجابيا أو سلبيا ، تابعا أو مستقلا • ان حب الطفل لأمه بعد أن انتهى من فترة مجرد اهتمامه بحنانها ودفع حزنها وجسمها أو ما تعطيه من غذاء ، قد يكون اول الأمر نوعا من العرفان لمنن وعطايا سابقة ، أو رشوة لما يقبل من منن وعطايا - لما « يستطيع أن يحصل عليها منها » • ان حب الأم قد يكون اهتماما مستقلا ، انه اهتمام باهتمام الطفل « لذاته » لا فوائد ترتجى أو تتوقع ، فى حين قد يكون اهتمام الأب بالطفل راجعا الى أنه كاسب للرزق باعتبار ما يكون • ان معظم الاهتمامات الاجتماعية خليط من اهتمامات تابعة ومستقلة •

ان الاصطلاح « حب الخير » الذى يلعب دورا رئيسيا فى التراث الأخلاقى يستحسن أن يحتفظ به لاهتمام ايجابى مستقل ليعقق اهتماما آخر ، سواء أكان هذا ايجابيا أم سلبيا • ان محاولة اكتشاف مصلحة شخص آخر ، أو

البحث لتثبيته ليس « حبا للخير » • ان «حب الخير» هو السعى لتعظيمه والدفع به قدما ، أما الغل فهو اهتمام سلبي هادف لمرقلة تحقيق اهتمام ، أو مصلحة شخص آخر ، أو الرغبة في احباط سعيه •

ان « حب الخير » الشخصى أو « الغل » (الحب الشخصى أو الكره الشخصى) هو علاقة بين شخص وآخر أكثر منه علاقة بين اهتمام واهتمام ، ان « حب الخير » لشخص تجاه شخص آخر يعنى ، فى معناه المتطرف ، أن الشخص الأول يهتم اهتماما ايجابيا لتحقيق كل اهتمامات شخص آخر ، سواء اكانت ايجابية أم سلبية • أما « الغل » عند شخص تجاه شخص آخر فيعنى أن الشخص الأول يهتم باحباط كلية الاهتمامات ، سواء اكانت ايجابية أم سلبية ، لشخص آخر • ويمكن أن تمتد نفس المبادئ لتشمل كل اهتمامات أشخاص طائفة ما، أو أن تشمل اهتمامات الناس أجمعين ، وذلك فى الحالات المحدودة التى يكون فيها « حب خير » عام (حب الانسانية) أو حب شر عام (كره الانسانية) • وقد يوصف شخص بأنه « محب للخير » أو « كاره للخير » عامة عندما تكون اهتماماته المستقلة المتحكمة اهتمامات « خيرة » أو « شريرة » •

وينبغى أن يلاحظ أن « حب الخير » و « كره الخير » كما يحددان ها هنا يجب أن يميزا من « فعل الخير » أو « كره الخير » وذلك بواسطة وجود الارادة لتحقيق أو احباط مصالح الآخرين ، انها مختلفة عن مجرد حب المساعدة أو حب الايذاء ، وتتضمن اتجاها من الصداقة أو العداوة • وينبغى أن يلاحظ أيضا أن عنصر « الخير » فى حب الخير وعنصر الشر فى « الغل » نسبىان بالقياس الى الشخص الثانى لا الأول • والعنصر الحاسم فى كلتا الحالين هو مصلحة الجانب الثانى كما تحركه ، وليس كما يعكسها الطرف الأول أو كما تعزى اليه •

وواضح أن الأثرة ليست شيئا مماثلا « لحب الشر » • ان حب الشر شيء أنانى ، ولكن الأثرة ليست بالضرورة شريرة ، انها ليست الا مجرد عشم وجود « حب للخير » • وفى هذا المعنى فإن كل اهتمام أنانى ، ما دام لا يتكون من تحقيق اهتمامات شخص آخر ، أو لا يتعدل باعتبار ايجابى مستقل لتحقيق اهتمامات شخص آخر وانجازها • ان الشهوات العامة ، اذا اعتبرت فى حد ذاتها ، هى من هذا الضرب ، وكذلك الشخص الذى لا يكتثر بمصالح

الآخرين • ومن الممكن جدا أن يكون الشخص الاناني خاليا تماما من « التفكير فى الذات » •

— ٧ —

وئمة معنيان تتصادم فيهما الاهتمامات أو المصالح ، وهما انتناقض والمباينة أو التخالف • والاهتمامات المتناقضة اهتمامات ايجابية وسلبية بنفس الموضوع • ولقد رأينا أن الاهتمامات الايجابية والسلبية لا تتميز بأهدافها ، ولكن تتميز بتحقيق هدفها أو هبوط قيمة تحقيق موضوعاتها • ويترتب على ذلك أن الاهتمامات الايجابية والسلبية بنفس الموضوع لا يمكن أن يتحقق كلاهما • ولكنهما يستطيعان أن يتعايشا •

وتفسير هذا أن تعارضهما مأمول — انهما يسيران نحو نقطة يحدث فيها التعارض • ان قديفتين تتحركان فى اتجاهين متضادين نحو نقطة التقاء قد توجدان جنباً الى جنب على الرغم من أن احتلال احدهما للنقطة يعنى عدم احتلالها بالأخرى • وبالمثل ، يمكن لموقفين خاصين بدعوتين : « أمل أن تمطر ، وأمل ألا تمطر » ، أن يتعايشا عندما تكون الدعوتان نقيضتين • وموضوع كليهما مشكلة المطر فى المستقبل •

ويجب التمييز بين تنازع المصالح بسبب التحالف والتناقض ، وبين تنازعها الذى يجرى نتيجة التنافس العرضى • ان استمتاعين غير متعارضين لنفس النصب التذكارى قد يكونان متباينين عندما يتدخل أحد الاستمتاعين فى الآخر عن طريق طلب شغل نفس مركز الملاحظة بطريقة استثنائية تحول دون غيرها • ان التناقض والمباينة يتميزان أيضا بحقيقة أنه بينما يتطلب الأول منهما أن تكون الموضوعات واحدة ، نجد أن الثانى مستقل عن الموضوع • وهكذا نجد أن اهتماما بتأمل المنظر الطبيعى ، قد يزججه ضجيج البناء أو المرور •

ويوجد مجالان للمباينة أو التخالف ، المجال الاجتماعى والمجال الشخصى • ولعل أهم حالة ظاهرة للمباينة الاجتماعية هى المصالح الاقترائية أو ذات الشفعة التى تتميز بحقيقة أن معاملاتها تتطلب الاستعمال الاستثنائى لدواعيها الخارجية • وئمة اختلاف ، فى الدرجة على الأقل ، بين الاهتمام الذى يقتصب مناسبته ، ويأبى أن يشارك غيره فيه لأنه يفرضه • وبين الاهتمام غير ذى الشفعة الذى يترك طرفه كما وجده • ان الاهتمام الشفعى يقضى الى نظام الملكية وهو

أحد الأسباب المنسلة لضروب الخصام والعراك والصراع والشجار • ولكن مبدأ المباينة ذو أهمية قليلة في وصف العلاقة بين الاهتمامات المتعددة لنفس الشخص ، التي على الرغم من أنها موجهة الى دوافع خارجية مختلفة تمام الاختلاف ، الا أنها مع ذلك يجب أن تستخدم في معاملاتها الوقت والطاقات والملكات والموارد الأخرى لنفس الكائن الحي •

ان الاهتمامات المتباينة تميل الى أن تصبح متعارضة • ومن ثم عندما تكون الاهتمامات الجمالية لفاعلية متباينة ، لأن كليهما يطلب نفس مركز الملاحظة ، فان كلا منهما يجنح الى اتخاذ شكل منع الآخر من احتلاله • وعندما ينجم مثل هذا الوضع ، فان التعارض يميل الى أن يصبح « غلا » أو عداوة ، وفيه يصبح كل منهما مهتما بأحباط مصلحة الآخر •

وينبغي تفسير التناسق بنفس الطريقة اذا اعتبر مضادا للنزاع • انه يعنى عدم التعارض والموافقة أو المواءمة • فقد توجد مصالح ذات علاقة نسبية في حالة من البراءة أو السماح تتيح لكليهما أن يتحقق دون تدخل من الآخر • ومثل هذه الحالة توجد كلما كانت الاهتمامات المفصولة متباعدة تباعدا كافيا في المكان والزمان • والتناسق في هذا المعنى يتضاءل بالتقارب أو التجاور ، وبوساطة كل وسائل التقدم التكنولوجية في النقل والمواصلات ، وآماد العمل التي تجمع بين الناس في نظام تفاعلي واحد • ولكن نفس الظروف التي تقلل من براءة البعد تجعل من الممكن وجود ذلك التناسق المنظم الذي يميز الحياة الشخصية والاجتماعية للانسان على مستوى الارادة الواعية • وعندما تتصل مصالح الناس اتصالا وثيقا لدرجة تخلق المباينة والتعارض ، فانها تصطنع مناهج لبلوغ المواءمة والموافقة والسماحة ، التي بدورها تنمى ليس فقط عدم العداوة فحسب ولكن حب الخير والتعاون •

— ٨ —

ويمكن ترتيب الاهتمامات والمصالح على نحو تدرجى بحيث يعطى معنى للقيم العليا أو السفلى والأسمى و « الأدنى » • ولقد تسبب في غموض هذه المسألة افتراض وجود ترتيب واحد للاهتمامات والمصالح بحيث يصبح مايسمى « بالخير الأسمى » خيرا أسمى ، على وجه الاطلاق وفي كل ناحية • في حين

انه فى واقع الأمر يمكن تدريج المصالح حسب مستويات ومعايير مختلفة .
ولا يعنى هذا أنه لا توجد مرتبة للاهتمامات ، أو أنها ليس لها ، موضوعيا وفى
الحقيقة ، المراتب التى تنسب اليها ، كما أن هذا لا يعنى أن واحدا أو أكثر من
درجاتها قد تكون له مميزات خاصة يجعلها تنفرد وتؤثر بتوكيد خاص .

ان الخير أو موضوع الاهتمام الإيجابى ، أفضل من الشر وعدم الجدوى ،
وهما موضوعا الاهتمام السلبي وعدم المبالاة . وموضوعات الاهتمام الأكبر ،
أيا ماكان قياسها - بالتفضيل ، أو الشدة أو القوة أو طولالبقاء - أو العدد - ،
خير من موضوعات الاهتمام الأقل . وموضوع الاهتمام الحقيقى أو المستدير ،
خير من موضوع الاهتمام الزائف لوجود اهتمام ايجابى فى الحقيقة ، ولأن
تحقيق الاهتمامات الحقيقية خلىق بأن يؤدى الى متعة ، والى الدفع قدما
باهتمامات أخرى . ولا مانع من أن نسمح بقبول كل هذه المقاييس ، بشرط
الا يختلط بعضها ببعض الآخر .

واذا لم يكن بد من أن تعتبر الموضوعات أفضل بالقياس الى الاهتمامالمقارن،
اذن فلا داعى الى التوسل بأى مستوى أو معيار الا اذا كان قابلا للتحديد
بالقياس الى الاهتمام . يجب النظر الى مثل هذه المقاييس مثل « حديث » أو
« انساني » ، بشئ من الريبة . ان « الحديث » ليس خيرا من القديم عندما
يعنى هذا مجرد الاختلاف التاريخى ، بل عندما يتضمن جرما أعظم من الاهتمام،
كان يكون ذلك قرينا للدفع قدما بالحضارة والنهضة والتنظيم الاجتماعى .
وتنطبق هذه الاعتبارات سواء بسواء على مقياس « انساني » . ان موضوعات
اهتمام الناس ينبغى ألا تعتبر أحسن من موضوعات اهتمام الحيوانات الا اذا
أمكن اثبات أن الاهتمامات الانسانية أسمى ، على أساس آخر ، غير البيولوجى .

وثمة اتجاه متأصل يذهب الى أن اهتماما أسمى فى ناحية ما هو أسمى فى
كل النواحي . وتوجد ناحية واحدة يمكن أن ينسحب عليها ذلك وهى الشمول
أو التضمين . فاذا اشتمل اهتمام على آخر فانه يجوز على كل الأقدار والأهميات
التي يمتلكها الاهتمام المتضمن ويقوقها .

ان الكل لابد وأن يكون أكبر من أجزائه - والا فان الاصطلاح « جزئى »
يفقد معناه . ويتفادى مقياس الاشتمال مسألة التطابق وذلك بعدم انارتها .
ان القول بأن الاهتمام الكلى فى مجموعه ، أكبر من أى جزء من اهتماماته الجزئية،

مهما كانت أقدارها ، يتفادى لزوم مقارنة هذه الأقدار فيما بينها .

ومن الضروري هنا أيضا أن نقاوم اغراء المطالبة بالكثير . ان مقياس الاشتغال لا يلغى أو ينسخ مقاييس أخرى ، وانما يحذفها دون تحامل . انه يحدد الاطار الذى ترتفع فيه الحياة خلال مراتب من الدونية والسمو . انه مقياس الاشتغال بالذات الذى يزود الناس بالسند والبيئة والكفالة لدعاوى الأخلاق التى هى موضوع بحثنا القادم .

الفصل السادس معنى الأخلاق

الأخلاق ، مفهوم قائم مستمر على نحو موصول فى العالم ، أو على أية حال يوجد شىء مستمر من المناسب أن نخلع عليه اسم « الأخلاق » • ولا يوجد شىء أكثر تداولاً وشيوعاً ، كما لا يوجد شىء أكثر غموضاً ، من هذا اللفظ • والعلم الأخلاقى ، والفلسفة الأخلاقية أو النظرية الأخلاقية تتكون من البحث فى هذا الدوام • ولقد قصدنا عدم استعمال اصطلاح « علم الأخلاق » *ethics* فى هذا السياق لأسباب ستبدو بشكل أوضح فيما يلى من البحث • ونكتفى هنا بالقول - فى هذه المرحلة من البحث ، بأننا نحتفظ بالاصطلاح « علم الأخلاق » لدراسة نظام أخلاقى خاص وهو الضمير الذى يسمى فى بعض الأحيان العادات المرعية أو « العرف » ، بمعنى مواقف الاستصواب أو الاستهجان التى تحدث فى زمان ما أو فى مكان ما •

وإذا كان هناك شك فى صحة القول بأن الأخلاق شىء مستمر فى العالم ، وأنها تظهر فى كل المجتمعات وفى كل عصور التاريخ ، فإن هذا الشك يقوم على الالتباس • وقد يشك بالتأكيد فيما إذا كانت المثل الأخلاقية قد تحققت فى أى مجتمع تاريخى : كره البشرية والتشاؤم والدناءة والاستخفاف ونظرية الخطيئة الأولى ، كل هذه تحدث هذه الدعوى • ولكن لا يمكن إنكار أن الأخلاق موجودة كمأرب يسعى فى طلبه ، وأن لها مثلها الأعلى الذى يحكم به على نوع معين من النجاح الإنسانى أو الاخفاق •

ولقد أدى التركيز على المثل الأعلى أكثر من التركيز على تحقيقه ، الى قبول واسع لوجهة النظر التى تقول أن الأخلاق ووجود مثل أعلى يعنيان نفس الشىء • وقد جعل توماس مان فى « الجبل المسحور » أحد أشخاصه - هانز كاستروب اللامع الطلق اللسان - يقترح الرأى المتناقض الذى يقول أن الأخلاق ينبغى أن يبحث عنها ، ليس فى « الفضيلة أى فى العقل والنظام ، والتصرفات الحسنة ، والأمانة » ولكن فى أضداد هذه الأشياء : « الخطيئة ، الجبن ، وما هو مضر ، وما هو مهلك لنا » (١) • ويوجد تناقض مماثل فى رأى الفيلسوف

نيتشه بأن الأخلاق « تتجاوز الخير والشر » . وفيما بعد شهدت الدنيا ظهور معتقدات مثل الفاشية ، والنازية ، والبلشفية التي استمدت عزيمتها من تحديها للأخلاق . وإذا أردنا أن نتجنب هذا الخلط فينبغي أن نميز بين صفات الوفاء ، والنظام ، والصبر ، والتحمس التي أعطت قوة لآى معتقد وبين المحتوى الخاص لآى معتقد أخلاقى . وينبغي أن يكون الانسان مستعدا لنبذ المعانى المهيمنة الملازمة للكلمة « مثالى » وأن يعترف بأن المثل العليا قد تكون أخلاقية أو غير أخلاقية أو لا أخلاقية . أو لا علاقة لها بالأخلاق . وبالمثل فإن الأخلاق لا تتكون فقط من أن يكون للانسان مبادئ وضمير موسوس ، ولكنها تتألف أيضا من صيغة ذلك الشيء الذى يدين الانسان نحوه بالالتزام أو يضحى من أجله .

ويمكن التعرف على الأخلاق مبدئيا بمجموعة من الاصطلاحات تستخدم للدلالة على الحكم الأخلاقى : اصطلاحات مثل « ينبغي » و « واجب » و « حق » و « خير » و « فضيلة » وأضدادها . ومن الجوهرى ها هنا - كما هى الحال فى النظرية العامة للقيمة - أن نفرق بين المسند والمسند اليه . فتحة سؤالان: « ما هو الخير أخلاقيا ؟ » و « مم يتكون الخير الأخلاقى ؟ » لقد اهتم الأخلاقيون القدماء عادة بأول هذين السؤالين ، وبحثوا عن جواب مختصر . ومن ثم أوجز القدماء الفضائل (أى ما اعتبر فضائل) فى عدد قليل هو العدالة ، والتسامح ، والشجاعة ، والحكمة ، فى حين أوجز المسيحيون الواجبات (أو ما اعتبر واجبات) فى عدد قليل هو الايمان ، الأمل ، الحب ، و«الوصيتان الكبيرتان»، وهما حب الله وحب الجار . اختصرت الفضائل الأربع القديمة فأصبحت العدالة والحكمة ، واختصرت الواجبات المسيحية فأصبحت الحب ، أو اختصر الاثنان فأصبحا السعادة .

وعندما يصل هذا الخط من التفكير الى تعميم اسمى فانه يميل الى أن يدخل فى المبحث الثانى الذى يختلط فيه بسهولة . وعندما نؤكد أن الحكمة وحدها أو العدالة فاضلة ، وأن الواجب الوحيد هو الحب ، أو أن الخير الوحيد هو السعادة فمن الطبيعى أن نسوى بين معنى الفضيلة والواجب والخير وبين هذه الأمثلة الفريدة . وعلى الرغم من هذا الافتراض الطبيعى يوجد سؤالان بعيدان كل البعد . ومن المحال أن نجيب اجابة واحدة عليهما معا دون فضل كلام ، فإن هذا يعنى أن نقول ان « الفضيلة فاضلة » و « الواجب واجب » و « الخير خير » . ويجاب على السؤال الأول عندما يكون محمول الفضيلة أو الواجب أو

الخير - أيا كان معناه - مسندا الى فاعل معين ، ويجب على السؤال الثانى عندما يحل المسند اليه نفسه أو يوضح • ان السؤال الثانى والمناقشات التى يثيرها هى التى تكون المادة الاولى للنظرية الاخلاقية •

وانه لسر مباح فى هذه المرحلة من المناقشة ان الأخلاق تأخذ صراع المصلحة نقطة بداية ، وتتخذ من تناسق المصالح هدفا مثاليا لها • وقبل ان نتصدى لشرح هذا المثل الأعلى ، فمن المفيد أن نفحص بعض المفاهيم الخاطئة الشائعة للأخلاق التى قللت من قيمتها لا بين الشاكين فى الأخلاق والساخرين فحسب ، ولكن فى عقول الناس بعامة الى حد بعيد • ان واحدا أو أكثر من هذه المفاهيم الخاطئة هو الذى أعطى الأخلاق اسمها الشائن ، كما حدث فيما نقلته إلينا المصادر التاريخية أن دزرائيل وصف جلادستون بقوله ، انه رجل خير فى أسوأ مفهوم للكلمة • ومن بين هذه المفاهيم الخاطئة أربعة تمسك بزمام بقية المفاهيم الأخرى وهى : الزهد ، والسلطانية والناموسية والطوباوية (المذهب اليوتوبى أو المثالى) •

ولا تنجم هذه المفاهيم الخاطئة للأخلاق من العمى المجرد ، ولكن من علو فى التركيز والاطناب على أحد أوجهها • ولما كانت هذه الأخطاء أنصاف حقائق ، فان تصحيحها يلقي ضوءا على كل الحقيقة • بل ان الوحدة الصلدة يمكن تناولها من جوانب مختلفة ، وتعدد نواحيها خليك بأن يزوغ من المعرفة ، وذلك بتجريد واحد من نواحيها : كان نحسب خطأ أن الارتفاع هو المبنى • وكذلك الأمر بالقياس الى الأخلاق ، فلكونها متعددة الجوانب ، فانها تسبب التعويج والتحريف والتشويه • ولكن الجانب الواحد يمكن أن يفسر بالجوانب الكثيرة ، ومن ثم يمكن فهم الأخطاء •

وأول هذه الأخطاء ، وأكثرها شيوعا هو الزهد • ان الأخلاق لا تتطابق مع أى ميل وقتى أو أى رغبة خاصة • ولما كانت تحتاج الى ميول تضبط وتنظم ، فان الواجب يحسب على أنه يتطابق مع عدم الرغبة - مع فعل ما لا يريد الانسان ان يفعله أو ترك ما يريد أن يفعله • وعندما يقام هذا الجانب من الأخلاق ويصبح مبدأ ساميا تصبح الحياة الطيبة حياة « ضد » - واحلال السلبى مكان الايجابى • وكل مصلحة ترفع رأسها تعتبر عدوا أو على الأقل ، خطرا • وهذا ما يعرف بالزهدية أو النسكية •

وحقيقة الأمر عكس هذا بالضبط - بمعنى أنها حياة من « أجل » احلال المصالح الايجابية محل السلبي منها . انه الصراع الاصلى (لا الاخلاقى) للمصالح هو الذى يضاعف السلبيات . ان الاخلاق هى تنظيم للمصالح لكى تزدهر وتفلح . ان ضرور الانكار والرفض والجحود تستمد مسوغاتها الاخلاقية الوحيدة من التأكيدات التى تقسح المجال لها . وهدف الاخلاق هو الحياة الوفيرة . وثمة جانب ثان من الاخلاق ينشأ من حقيقة أن الناس يتعلمونها من سلطة ما ، سواء اكانت هذه السلطة اهلية أم مدنية أم اجتماعية أم دينية . وهى سلطة تصدر أوامر وتنفذها . ان السلطانية هى التسمية التى تطلق على الرأى الذى يطابق بين الاخلاق وتقبل السلطة واطاعتها تقبلا بلا نقد ، مع الاذعان السلبي . ولكن السلطة مبدأ نهائى فى اللحظة التى يتجه فيها الانتباه الى أوراق ووثائق اعتماد السلطة والدوافع التى تملى القبول والطاعة . اذ يبدو عندئذ أن سلطة السلطة تتطلب أن تكون قوية نافذة ، أو حكيمة أو خيرة ، فى حين أن الطاعة يملئها الخوف أو الحاجة الى التوجيه أو الحب أو العرفان بالجميل . وبمعنى آخر لا تصبح السلطة مطلقة ولكنها تقوم على أسس خارجية تزيح سلطانها المجرد . وهذه الأسس البعيدة تتضمن فكرة ما لخير ما . فعندما يتحكم الخوف فان الشخص المطيع نفسه « يعرف ما هو خير له » وعندما تتحكم الحاجة الى التوجيه فانه يفترض أن السلطة تعرف ما هو خير له ، وعندما يتحكم الحب فانه ينسب الخيرية للسلطة نفسها . وكل خير على حدة يتضح أنه يتكون من مصلحة سواء اكانت مصلحة أنانية أم مصلحة ذات أم مجرد « حب الخير » الخالى من الهوى .

ان السلطانية هى الجانب الذى تقدمه الاخلاق للاتكالية وعدم النضج . انها اخلاق الطفولة - سواء اكانت طفولة فرد أم جماعة . ان الطفل يتعلم الاخلاق فى حجر أمه أو حجر أبيه . ولا تتجاوز هذه الطفولة ، نموها تماما ، أبدا . فالأب يحل محله رجل الشرطة أو الحاكم أو رجل الدين . والناس فى حاجة دائما الى السلطة ، ويحتاجون أن تحكمهم قوة وحكمة وقدوة من هم خير منهم . وينبغى أن يهددوا ، أو تقدم لهم الرشوة أو يضللوا ويفغوا اذا أريد منهم أن يتصرفوا وفق المثل الأعلى الاخلاقى . ولكن هذه الحقيقة مع أهميتها فى تفسير أسباب المسلك الانسانى ، لا تفسر المثل الأعلى نفسه ، كما أنها لا تفسر ذلك الطور الناضج من الحياة الاخلاقية ، الذى بعد أن يفهم الناس المثل الاخلاقى ، يقتنعون باتخاذها والتزام مقتضياتها من أجل غايته المثالية .

أما المفهوم الخاطئ الثالث للأخلاق ، فلا جناح من تسميته بالناموسية - وفيها تتطابق الأخلاق مع مجموعة من القواعد أو النواميس • هي شبيهة بما يسمى فى عالم القانون باتباع حرفية القانون ، وهى احلال الحرف محل روح القانون أو قصده • ان التنظيم الأخلاقى يتطلب قواعد ، شأنه فى ذلك شأن كل تنظيم ، ويلزم أعضائه مراعاة قواعده اذا أريد خدمة غرض التنظيم • فكما أن القانون يمكن تجريده من استخدامه الاجتماعى ، واعتباره مطلقا ، فكذلك القواعد الأخلاقية يمكن تجريدها سواء بسواء •

ان المحظورات والمعادات الأخرى التى تتقبلها الجماعات الاجتماعية دون مناقشة ، اما أن تكون مواضع تحكمية نتيجة المصادفة أو التراث والتقليد والعادة ، أو يمكن إرجاعها لمنفعة ظاهرة اكتشفت من قبل عن طريق التجربة ونسيت بعد ذلك • وهى اما أشياء لا تصمد للهجوم ولا مناعة لها ، أو لايمكن الدفاع عنها الا باكتشافها من جديد وتأكيد فائدتها • وعندما تكون مجرد مواضع تحكمية فانها تفقد قوتها الأخلاقية ، شأنها فى ذلك شأن البدع ، فعندما تفقد فائدتها ، ومع ذلك تظل ذات أهمية ، فانها تسمى «مجرد محظورات» أو مجرد طرز أو أساليب •

ويعبر عن النواميس الأخلاقية عادة - مثل وصايا الكتاب المقدس - بصوت أمر • وتأخذ شكل الوصية أو الإيعاز مثل : « انك ستفعل » أو « انك لن تفعل » • ولكن بينما يكون الصوت اللغوى أمرا فان الصوت الحقيقى قد اجتنفى ، وترك الوصايا دون موص • واختفت السلطة حتى لم يبق شئ منها الا تعبيرات ملونة بصدى السلطة •

وعندما تفسر الوصايا هكذا فانها لا تستنفذ التفسير ، وانما تستمر الأخلاق فى شمولها للتعميمات الإيجابية والسلبية للعمل مثل العدالة والصدق والقتل والسرقة ، ولكنها بدلا من أن تعتبر نهايات الأخلاق ، تسطع وحدها فى ضوئها ، ولها قوة فى نفسها ، فانها تعتبر أدوات يصل بها الانسان الى حياة خيرة شأنها فى ذلك شأن قواعد الصحة التى تساعد على حفظ الصحة الفردية والاجتماعية •

ورابع المفاهيم الخاطئة الشائعة للأخلاق ، مرده الى الهوة التى تفصل بين هدفها المثالى وبين بلوغ الهدف • ان من طبيعتها أن توجد مثل هذه الهوة ، وان تكون نقطة الوصول بعيدة عن المتناول • ولكن من الضرورى أيضا أن نقر

بهذه الهوة وأن نحاول وصلها • أما المثالية • اليوتوبية • فتمثل طلاقا وانفصاما لا هوة • انها لا تعنى أن المثل الأعلى بعيد المثال ، فكل المثل الأخلاقية دعاة كمال ، ولكن لا يوجد طريق مرسوم أمام الحوادث الراهنة الجارية يؤدي الى المثل الأعلى البعيد • انه هذا الطريق ، أو تتابع الخطوات ، أو سلسلة الوسطاء بين الوسيلة والغاية ، الذى يجعل المثل الأعلى عاليا وموضع تفخيم ، « وامكانا عمليا » •

وعندما يفصل المثال عن ميدان الفعل الحاضر وينقل الى عالم آخر ، فانه يتوقف عن أداء دوره كمثال أعلى يتحقق • ويميل الناس الى الانقسام معسكرين متضادين ، أولئك الذين يتجاهلون المثال ، وذلك بانشغالهم بالفعل الحاضر ، وأولئك الذين لا يفعلون شيئا فى الميدان العملى لأنهم يحلمون بالمثال • والفريق الأول هم « الانتهازيون » الذين يعملون دون هدف أو توجيه • فحيث انهم ليس لهم مثل أعلى يحكمون به على نقائصهم ومثالبهم فانهم يصبحون خادمين للأوضاع كما هي • والفريق الثانى هم المثاليون ، الذين يميلون الى احلال صورة المثال محل تحقيقه ، ويصبحون من الحالمين الذين يعيشون فى أحلام الوهم • وهم عندما يجاهدون فى سبيل تصحيح قصر نظر الذين يعارضونهم ، فانهم يكتسبون تقيصة بعد النظر ، ويصيرون جد بعيدى النظر حتى انهم لا يرون ما يحدث حولهم • ان الحياة الأخلاقية تحتاج الى رجال قادرين على أن ينقلوا أبصارهم بين القريب والبعيد ، وأن يهتموا بالشذرات القريبة المدى لمحاولة بعيدة المدى •

وتصحيح هذه الأخطاء الأربعة يلقي ضوءا على المفهوم الصحيح للأخلاق ، ولكي ننشئ تناسقا منظما للحياة يجب على الناس أن يحددوا وأن يلائموا ويكيفوا المصالح دون تدمير لها ، وأن يخضعوا للسلطة دون عبودية ، وأن يراعوا القواعد من أجل الغاية التى تخدمها القواعد ، وأن يسعوا فى طلب الهدف المثالى بوساطة سلسلة متتابعة من الأعمال الفعالة ، جاعلين نقطة البدء من هنا ومن الآن •

— ٣ —

ان الأخلاق هي محاولة الانسان التوفيق بين مصالح متصارعة : أن يمنع النزاع عندما يهدد ، وأن يزيل الصراع عندما يحدث ، وأن يتقدم من التناسق

السلبى لعدم الصراع الى التناسق الايجابى للتعاون . ان الأخلاق هي حل للمشكلة التى يخلقها الصراع - الصراع بين مصالح شخص واحد او أكثر . ان حل المشكلة الشخصية يكمن فى حالة يكون فيها كل دافع - وقد أعطى مكانا عددا - منزها ومسهما ، تحل محل حالة من الاحتراب ودوافع من الصراع مدمرة . ويحل قوة حياة متحدة تكون فيها المصالح المختلفة لفرد متعاونة نحو هدف واحد ، محل الضعف الناتج عن التشويز الداخلى ، وينطبق الوصف نفسه على أخلاق جماعة اجتماعية ، ويمضى على طول الخط من خلية الاسرة البسيطة الى الاسرة الانسانية الكبرى التى تنتظم شعوب الأمم برمتها .

وتحدث هذه الاخلاقية اذا حدثت عن طريق التنظيم الشخصى والاجتماعى . وينبغى الا تفهم الفكرة الدقيقة للتنظيم فهما عابرا او أن يطابق بينها وبين الكيان العضوى . ان الجزء يخدم الكل فى الكيان العضوى ، كما هى الحال فى العمل الفنى ، أما فى التنظيم الأخلاقى فان الكل يخدم الأجزاء او الكل من أجل الأجزاء . والأجزاء مصالح وهى منظمة من أجل أن الأجزاء المكونة ذاتها ، تسلم وتحقق .

وعندما تنظم المصالح هكذا ينبثق اهتمام بالكل ، أو اهتمام أخلاقى يستمد تفوقه من أنه أكبر من أى من أجزائه . وهو أكبر حسب مبدأ الاشتمال . وله سلطة التحدث نيابة عن الاهتمامات الجزئية عندما يكون صوته هو صوتهم المتحد . ان قوة أى دعوى فى السلم الأخلاقى تتناسب مع سعة تمثيله . ان ما يناسب كل مصالح شخص يفوق ما يناسب جزءا منها وحسب ، وما يناسب كل الناس يفوق ما يناسب البعض فقط .

وقد صورت بعض الفلسفات والأديان القديمة العالم على أنه فى الأصل نظام أخلاقى بمعنى - انه متوافق فى تكوينه الخلقى بالفطرة ، على اعتبار أن كل الرغبات والارادات تلائم بعضها البعض ، بحيث ان كلا منها يؤدى وظيفته لنفسه ، وفى نفس الوقت لا يضر الباقى بل يشده ازره . ومثل هذا الضمان للتناسق الكونى هو احدى قواعد الايمان بالله ، كما يتجلى فى جنات السموات والأرض . وقد تمثل هذا فى تفكير القرن الثامن عشر بالقياس الى « حالة الطبيعة » البسيطة الفطرية . وعند الفيلسوف كانط بالقياس الى « مملكة غايات » يحكمها الالتزام الأخلاقى . وبعد كانط أخذت شكلا آخر فى « النظرية المثالية » « لروح مطلق » . وقد عبر عنها بعد ذلك فى

نظرية سبنسر بأنها « المجتمع المتألف المتكامل » ، وأخذ على أنه النتيجة النهائية لتطور طبيعي .

ولكن الإيمان المسيحي ونظرية القرن الثامن عشر عن الطبيعة وجدا من الضروري الاقرار بخطيئة أو زلة سيئة الحظ ، أو سقوط ينبغي على الناس أن تقال عثرتهم منه ، وذلك بالخلاص أو بالأحكام والنظم المدنية . وكانت مملكة الغايات عند كانط عالما « لا ظاهريا » بعيدا عن متناول المعرفة ، يؤكد عمل من قبل حتمها السبيل التطوري . وسواء أكانت بمثابة اقالة من عثرة أو سقوط بعدم التناسق في عالم الظواهر ، وأن ننقل تحقيق التناسق الى عالم فوق المحسوس . ومنذ وقت طويل تخلى العلم عن فكرة أن التناسق حصيلة مقررة من قبل حتمها السبيل التطوري . وسواء أكانت بمثابة اقالة من عثرة أو سقوط أم كانت قنطرة بين الفائق والدائم ، أم تحكما واعيا مقصودا في القوى الطبيعية ، فمن المعترف به الآن لزوم التوصل بالارادة الانسانية ، حتى يمكن أن يخلق التناسق من عدم التناسق . ومن ثم يصبح التناسق خيرا مثاليا مستقبلا ، وهدفا تحدد الوصول اليه مرونة الظروف ، واستقامة الغرض ، وكفاية التدبير والضبط ، ونمو الوعي المستنير .

ان الأخلاق التي تفهم على أنها خلق تناسق بين المصالح من أجل المصالح المتناسقة ، يمكن أن توصف بأنها عقيدة حرية . انها لا ترغم المصالح على شيء بالقوة (على غرار أسطورة Procrustes الذي كان يشد ضحاياه الى قضيب من حديد ، فإذا وافق طولهم طول الفراش كان بها ، والا قصرهم أو شدهم شدا ليوافقوا طول الفراش) ، ولكنها تفسح مجالا للمصالح حتى تؤكد ذاتها تأكيدا أكثر . وتعبر عن دواعيها بوفرة . وتشمل فوائد الأخلاق ، مثاليا ، كل المصالح . ومن ثم يأخذ التقدم الأخلاقي شكلا مزدوجا ، فيحرر النظام القائم ، ويمتد حتى يشمل المصالح التي استبعدت حتى ذلك الحين . وكلا هذين المبدأين له تطبيقات هامة في « ديناميكية » الأخلاق أو في القوة الأخلاقية في تاريخ الانسانية . ان امتداد التنظيم الأخلاقي يصبح ممكنا بزيادة الاتصال والتفاعل الذي يضاعف عند ذلك امكانيات الصراع . ومن ثم ، مصير الانسان ، المميز ، الذي يصبح ارتفاعه ممكنا بنفس الظروف التي تجعل سقوطه ممكنا . ولا يمكن أن يوجد تطور في شخصية متحدة أو مجتمع متحد دون أن يوجد احتمال وجود توترات داخلية ، كما أنه لا يمكن أن توجد جيرة أو أمة أو مجتمع للانسانية برمتها دون أن يوجد خطر الحرب .

ان الأخلاق - باعتبارها مارباً تقديمياً على نحو موصول - تتطلب تكامل المصالح . ولا يمكن جمعها في عملية جمع حسابية فحسب . وإذا أريد منها أن تكون ارادة متناسقة تمثلها جميعاً ينبغي أن تترافق في صف واحد . وإذا أريد لمثل هذه الارادة أن تشملها جميعاً - وهي أساس دعواها الأعلى - فينبغي عليها نفسها أن تقبل إعادة التصنيف . ان الأخلاق تكامل في المصالح تصبح به متناسقة دون أن تفقد شخصيتها . والسبيل الذي يتم به ذلك هو منهج الوفاق التأمل ، الذي ينعكس ويتجلى في الارادة الشخصية والارادة الاجتماعية .

— ٤ —

ان المصالح تتكامل عن طريق التأمل : ان تأملاً ما يحدث عند خلق الارادة الشخصية يراجع فيه المصالح المختلفة لنفس الشخص ، ويدعوها لكي تدل بمطالبها . ان التأمل يتغلب على تأثيرات النسيان والتفكك . ويصحح أبعاد الزمن والمباشرة ، متوقفاً اهتمامات المستقبل ، وآخذاً في الاعتبار المصالح التي تكون فاترة أو بعيدة في اللحظة الراهنة ، ويلقى ضوءاً على العلاقات العلية بين مصلحة وأخرى . ومن التأمل تنبثق قرارات تحقق غرض التناسق ، الى درجة ما : الخطط ، المواقيت ، الأنصبة ، الأبدال ، وتنظيمات أخرى تتفادى المصالح المختلفة بها التصادم ، وتحصل على تعزيز متبادل .

ان الارادة الشخصية التي تصدر عن التأمل ليست - كما ذهب الى ذلك البعض - الأقوى بين المصالح القائمة فقط ، والتي تحدث بعد صراع من قوى متعارضة . انها ليست مجرد شيء باق بعد حذف بقية المتسابقين في المباراة . انها لا تتدخل في جانب أو آخر ، ولكنها تقف في الوسط على نحو شبيه بموقف الطاقة الموجهة أو محصلة الدفع في ميدان القوى . انها تنتقى مختاراتها وتضع سابقاتها ، وتكون قراراتها المتجمعة ، وقد أصبحت اتجاهات دائمة ، طابعا مميزا أو دستوراً شخصياً غير مدون .

وبلوغ مثل هذه الارادة الشخصية لا يمكن أن يؤجل الى أجل غير مسمى . ان ضرورات الحياة قاهرة ، وينبغي أن تقابل بكل ما يتيسر من ارادة شخصية لتحقيقها . ويوجد ميقات للاداء . وكل ارادة شخصية ارادة غير ناضجة بالضرورة ، ارادة وقتية وتخضع للتحسين ، وما دامت هذه الارادة الشخصية ارادة مستنيرة ومعاذرة ، فانها تعتبر في النهاية ذات مسوغ ، الا اذا أهملت

الارادات الشخصية الماثلة للآخرين . وفى نطاق مصالحها التى تحتويها فهى غائية أخلاقية . ولا يوجد لدى المصالح والاهتمامات المختلفة التى تحتضنها سبب أخلاقى للشكوى ، ما دامت قد أعطيت الفرصة للاسهام فى الغرض الذى تتبعه .

ان العلاقة بين الارادة الشخصية وبين المصالح المتعددة للشخص هى علاقة حكومة ، أو تحكم ، أو سيطرة ، وهى تصلح أن تكون نوعا من الضبط والرقابة تستخدم عندما تميل بعض المصالح الخاصة الى أن تتجاوز مداها ، انها بمثابة حارس يتحدى كل مصلحة عابرة ويطلب منها أن تبرز ما يثبت شخصيتها .

وينبغى ألا يسمح للتشابه بين الأشكال الشخصية والاجتماعية للارادة الأخلاقية أن يطمس الاختلاف العميق بينها . صحيح أنه كما أن الارادة الشخصية تنبثق من التأمل ، فكذلك الحال مع الارادة الاجتماعية . انها تنبثق من الاتصال والمناقشة . وفى كلتا الحالين تمثل الارادة المنبثقة وحدة كلية من المصالح ، وتصل بواسطة التنظيم الى احلال التناسق محل الصراع . ويمكن الاختلاف فى حقيقة تكون الارادة الشخصية من مصالح شخصية مرتبة ترتيبا تنازليا ، فى حين أن الارادة الاجتماعية تتكون من أشخاص .

ولكن بينما تكون الارادة الاجتماعية الأخلاقية ارادة أشخاص ، فإن المجتمع ليس شخصا ، وإذا استبعدنا الأشخاص الوهميين ، والأشخاص الاعتباريين ، والأشخاص القانونيين ، وكل استعمال مجازى للاصطلاح ، فإن الشخص الحقيقى هو ذلك الشخص الذى يستطيع أن يفكر وأن يختار ، وأن يربط بين الوسائل والغايات ، والذى يستطيع أن يتخذ قرارات ، وأن يخضع مصالح معينة لهدف يسيطر عليها . ويتبع هذا أنه لا توجد ارادة أخلاقية على مستوى اجتماعى الا مكونة من ارادات شخصية متعددة تتعدل وتتداخل على نحو خاص .

وتشعب هذه الحقيقة يتغلغل فى ميدان الأخلاق والنظم الأخلاقية برمتها . ويتردد صداها (أى الحقيقة) فى كل تلك النظريات التى تسمو بالشخص وتجمله غاية فى ذاته . وهذه الحقيقة تعطي معنى للاخاء على أنه اعتراف بالشخص من اخوانه فى الانسانية . وهى تمد الفرد بتلك « الكرامة » التى نسمع عنها كثيرا . وتهىء هذا الدور الفريد للشخص كمفكر وحكم ويختار ،

وهو الدور الذى يكمن فى قرار كل النظم النيابية ، والذى يحدد الأولوية الأخلاقية للأفراد على المجتمع .

— ٥ —

ان خلق ارادة أخلاقية اجتماعية من ارادات شخصية يعتمد على « الاحسان » أى اهتمام ايجابى لشخص ما بمصلحة شخص آخر . وكونك محسنا فى هذا المعنى معناه أن أعاملك معاملة حسنة ، ما دام هذا يناسب مصالحى القائمة ، واهتمامى اهتمام مستقل . فاذا أخذت ما تحبه وما تكرهه ، آمالك ومخاوفك ، لذاتك وآلامك ، وبالإيجاز مصالحك التى تحركك حقيقة ، فانى أتصرف وكأن هذه المصالح مصالحى أنا . ومع انى لا أستطيع أن أشعر بمصالحك فانى أستطيع أن أعترف بها ، وأن أتمنى لها التوفيق ، وأن أتيح مجالا لها بالإضافة الى المصالح التى توجد من قبل . وعندما تكون أنت - فى نفس الوقت - تود الخير لمصالحى فلدى كل منا اذن نفس المشكلة وهى التوفيق بين مصالح واحدة ، فيما عدا أن مصالحى الأصلية تؤلف محتوى احسانك ، ومصالحك الأصلية تؤلف محتوى احسانى .

بتجميع هذه المصالح ، فاننى عادة أهتم بأن يشمل « احسانك » فى الواقع من الامر مصالحى الأصلية ، وبهمك بالمثل أن تؤكد مصالحك . ويفترض كل منا أن يستطيع الآخر أن يكون قادرا على أن يسعى فى طلب مصالحه . وإذا افترضنا أن كلا منا سيؤثر مصالحه ، فان ميل كل ينجح الى تصحيح عوى الآخر . ان كلا منا سيكون المحامى الخاص المدافع عن مصالحه ، واصراره عليها خليك بأن يشد أزر عاطفة الاحسان الأضعف لدى الآخر . بيد أنه سيوجد اختلاف آخر . ان خير خدمة لمصالحك وأكثرها مباشرة هى خدمتك لها ، وخير خدمة لمصالحك وأكثرها مباشرة هى خدمتى لها . وان خير خدمة أؤديها لك هى أن أتركك تغدوم نفسك . وسياخذ القسط الأكبر من « الاحسان » اذن شكل التسامح ، وسأساعدك فى بعض الأحيان ، وسأقنع فى أكثر الأحيان بالأخبارك ، أو سأتابع ميولى على نحو يجعل من الممكن لك أيضا أن تتابع ميولك ، أو أقبل ميولك حدا لميولى أنا .

ولا تقحم ارادة فوق ارادة الشخصين . ولكن حيث ان الارادتين تمثلان نفس المصالح ، فانهما خليقتان ببلوغ مأرب مشترك وعلاقة بمعاونة فى الوسائل

المفضية الى الغاية . وسيصبح الهدف الاجتماعي الجديد في كل شخص مسيطرا على المصالح الأصلية ، ولن يكون أحدهما مجرد الوسيلة التي تؤدي لغاية الآخر ، لأن الغاية المشتركة الآن هي الهدف المتحكم لكل منهما . وكل منهما يستطيع أن يتحدث ، بنفس السلطة سواء بسواء ، نيابة عن هذه الغاية ، وفي وسعه ، أن يستعمل بحق الضميرين « نحن » ، « لنا » بلسان الاثنين : ويستطيع كل منهما ، وهو يتحدث عن الغاية المشتركة ، أن يوافق أو لا يوافق على مسلك الآخر دون طغيان أو فضول .

ان الشكل الاجتماعي للارادة الأخلاقية هو اتفاق لارادات شخصية يكون « الاحسان » أو « حب الخير » المستقل الشرط الجوهرى لها . وتوجد عوامل أخرى كثيرة تؤدي الى مثل هذه الموافقة ، وهي في مجموعها تؤلف منهاج الوفاق أو فنه (٢) . واول شرط للوفاق هو الرغبة في الاتفاق ، لا أن يحاول الانسان أن يحصل على أكثر ما يمكن من الجانب الآخر . ولكي نحض على هذا الاتجاه ، فمن الضروري أن يكون كلا الطرفين عارفا بعدم جدوى الصراع وبمكاسب السلام ، حتى لو كانت مكاسب أنانية . ان فكرة « الكويكرز » * لبلوغ رأى بالاجماع ، أو الشعور بالالتقاء عند نقطة ، لا تترك أحقادا قائمة وبذورا للصراع من جديد ، هي بالضبط المعيار الأخلاقي الذي يحدد ما هنا . وقد تتضمن (أو لا تتضمن) فكرة الكويكرز عن فترات الصمت العقيدة الدينية التي تقول « بالنور الباطنى » ، ويمكن أخذها على أنها تعنى فقط فترة تأمل تساعد على تهدئة الحدة واشاعة السكينة فى النفوس .

وغالبا ما ينشأ الاتفاق ، بنقل بؤرة التركيز من نقاط الخلاف الى النقاط المتفق عليها من قبل . وقد يوجد مجال الاتفاق فى الأمور الثانوية أو فى الهدف المثالى المشترك ، وفى كلتا الحالين يوجد اتجاه الى الاتفاق يؤدي الى مزيد من الوفاق . ولما كانت المصالح تحتوى عنصر الوساطة الادراكية ، فمن الممكن دائما

(٢) ان خير مناقشة لهذا الموضوع توجد فى كتاب س . تشيز « الطرق الى الموافقة » ، ١٩٥٢ ، انظر بخاصة فصل ٦ من « اجتماع الكويكرز » فصول ٢ - ٤ تحتوى عرضا رائعا لأسباب الصراع ومستوياته .

* « الكويكرز » جماعة من الأصدقاء أسسها جورج فوكس (١٦٤٨ - ١٦٥٠) هدفها مبادئ السلام وبساطة اللبس والحديث وتحاشي الألقاب ولها اجتماعات تصوم فيها عن الكلام .

أن نجد ظروفًا للاتفاق الإدراكي . وتوجد دائما مسائل واقع ومنطق يمكن أن تكون بؤرة مناقشة . ولكن على الرغم من أن هذا يؤدي إلى اتفاق إرادات ، فإنه لا يكفي . فلكي نحصل على اتفاق عملي أو أخلاقي ، فمن الضروري أن يتأثر كل إنسان كما يتأثر الآخر ، لبلوغ تناسق في الغرض والأداء .

ويكفي في الإرادة الشخصية أن تمثل كل مصالح الشخص ، أيًا كانت . وقد تكون بعض مصالحه « خيرة » ، بلا ريب ، ما دامت الطبيعة الانسانية وظروف الحياة على ما هي عليه ، ولكن « حب الخير » ليس أكثر لزوما للإرادة الشخصية من الجوع أو الاهتمام بجمع طوابع البريد . أما الإرادة الاجتماعية فيجب أن تكون خيرة . ومن ثم ينبغي أن تخضع الإرادة الاجتماعية لمطلب مزدوج ، الشخصية و « الاحسان » .

وعندما توجد إرادة اجتماعية بين أشخاص عديدين فإن المسلك الذي تعنيه هذه الإرادة الاجتماعية لا بد وأن يتفق مع المسلك الذي تعنيه الإرادة الشخصية لكل ، ولكن ذلك لن يحدث إلا لأن « الاحسان » قد أدخل من قبل في الإرادة الشخصية . بيد أن هذه المسألة تختلف جدا عن المصادفة التي قد تحدث عندما تطبق مطالب الإرادة الشخصية (سواء أكان طابعها الاحسان أم عدمه) والإرادة الاجتماعية التي تشمل « الاحسان » ، تطبيقا مستقلا . فالتوافق في الحالة الأخيرة توافق مصادفة ، بمعنى أننا لانستطيع أن نستنتج من أي من مجموعتي المطالب إذا أخذتا منفصلتين . فإذا حدثت على نحو موصول بلا تبديل فستكون معجزة سعيدة من ذلك النوع الذي يمتدحه أصحاب فكرة « دغ الأمور تجري في أعنتها » ، - وهي صدى لذلك الايمان المتفائل الذي ساد القرنين السابع والثامن عشر . وكلما حدث فعل تمليه الإرادة الاجتماعية كما تمليه إرادة شخصية ، فإن هذا التوافق سيساعد على منحها تأييدا مزدوجا . ويمكن التوصل بأى من المبدأين لإقامة الحجة على التسوية الذي يقدمه الآخر .

— ٦ —

إن الاتفاق التأملى بين أشخاص، يخول لكل منهم حق الكلام باسم الجميع . ولكن توجد درجات للتأمل . فقد يكون عجولا نسبيا ، أو ضحلا ، أو قهريا أو محالا ، أو قد يكون متأنيا نسبيا ، وعميقا ، ومخلصا من صميم الفؤاد ، ومنطقيا .

وتحدد هذه المستويات المختلفة للتأمل مقياسا لتقويم الارادة الاجتماعية . ولما كان الشخص هو مركز التأمل ، فان الارادة الشخصية هى التى ينبغى أن نبحث عنها لفهم هذا الاختلاف فى المستوى .

واذا كانت كلمة « نحن » هى أكثر الكلمات اقحاما وادعاء فى اللغة ، فان كلمة « أنا » هى أقرب منافس لها . ان كلمة « أنا » تدعى لنفسها حق الكلام عن الشخص كله الذى تنتمى اليه لحظة النطق . وعندما يتحدث جوعى فانه يقول « انى جائع » بل الشهوات الوقتية والدوافع تقول « أنا » بطريقة أكثر تواكلا وأقل خجلا من قول من مجموعة من الأشخاص « نحن » ولكن ضمير المتكلم المفرد يعنى ، مثاليا ، كلية الشخص الذى يستعمل هذا الضمير . انه يدعى الموافقة بالنيابة عن كل مجموعة مصالحة التى قد يكون معظمها فى وقت ما ، لا وعييا . ولكن هذه الدعوى لا تؤيد الا اذا استشيرت المصالح ، وبعد أن توافق على أية تحولات كان من الضروري عملها .

وعلى ضوء هذا المعيار ، من الممكن أن نتبين الآن أن الموافقة الاجتماعية تتفاوت طبقا للدرجة التى تعبر بها عن كل الأشخاص الأطراف فى الاتفاقية ، وأن ذلك متوقف على السبيل الذى تبرم بوساطته الاتفاقية ، هل هو أكثر أو أقل تأملا ؟ وعلى نفس المنوال فان الاتفاق المثل لجميع الأطراف يتفاوت طبقا للنسبة التى يمكن بها للناطق باسم الجماعة ، عندما يستعمل الضمير «نحن» ، أن يتحدث بها ليس فقط نيابة عن الكل ولكن نيابة عن كل الكل - أى « بالاتفاق الكامل » للجميع ، أو ما يسمى فى العرف الديمقراطى « رضا الكل » .

فمن الممكن الموافقة موافقة خارجية كلامية أو صامتة ، فى الوقت الذى توجد فيه معارضة داخلية أو شقاق . ولمثل هذه الموافقة الزائفة أهمية اجتماعية وسياسية ، لأنها تخفى استبدادا أو استغلالا أنانيا تحت ستار الاجماع ، فتأخذ الموافقة الزائفة أهمية حاسمة عندما يكون من مصلحة شخص ، لا أن يحصل على موافقة الآخرين فحسب ، ولكن يحرص على تحديد ما سيكون عليه رأيهم . وعندما يكون الرأى الذى يريد أن يفرسه فى الآخرين هو رأيه ، فانا نصفه بأنه مخلص ، فى حين نحفظ بادانة أشد لمن يحاول أن يفرس فى الآخرين رأيا لا يمثل رأيه ، ولكن يوافق غرضه أن يتفق الآخرون مع رأيه ، أو يسدو تصمكهم به . ويكون رضاه فى هذه الحالة زائفا ، وتكون موافقة الآخرين

وسائل زائفة لتفادى الاضطهاد . ولكن مصلحة القائد لا تتحقق الا اذا كانت موافقة الآخرين موافقة حقيقية صادقة ، فانه يستطيع فى هذه الحالة أن يقلل من ضغط التخويف دون أن يخشى فقدان التأييد . وقد يستعمل الاصطلاح (دعاية) فى مفهوم أوسع للدلالة على ترويج أو نشر موقف معين يقوم به شخص يرغب فى أن يكون لسان أولئك الذين يتخذونه ، أو فى معناه الشائن ، قد يحتفظ بهذا الاصطلاح « دعاية » لوصف الحالة التى يحمل فيها الداعى الآخريين على الظهور بمظهر الموافق على موقفه المدعى به .

ولما كان الداعية المذبذب يحرص عادة على التأييد والتحكم المباشرين ، فانه لا يبالي بالطريقة التى يحصل بها على تأييد الآخرين ما دام يستطيع الحصول عليها . ومن اليسير نسبيا على الناس أن يوافقوا موافقة زائفة ، وعندما يفكر الناس لأنفسهم - فانهم يجنحون ، بعض الوقت - الى اتخاذ طرق مختلفة . واحسن طريقة مدبرة لكى يحصل الانسان على اجماع فوري هى سبيل « الدرب الواحد » وذلك بالكلمة المنطوقة أو المكتوبة التى يمسك بها الداعية « منصة الاجتماع » بينما يكون ضحيته المسحور المذعور متخذاً موقفا سلبيا . ان الشخص الذى يسيطر على عقول الناس بسرعة لا يثير أعماقهم . ان الداعية العديم الضمير لن يحاول إثارة الملكات النقدية . انه يخطب ود الآراء الدارجة والشهوات المشتركة . وعندما لا تكفى هذه الموافقات الموجودة فانه يلجأ الى وسيلة الايحاء أو الايعاز . والشرط الجوهرى للايعاز هو التفريق ، الذى يفصل جزءا من الانسان ويعرض هذا الجزء ، عاجزا ، للعدوى والرسوخ وذلك بقطع ضوابطه الداخلية .

وبالجملة ، فان الناس تتحد بالدعاية غير التأملية ، وذلك بفصلهم عن أنفسهم . وصحيح أن تأثيرات مثل هذا الاجماع الموعز به أو التحمى قد يكون خيرا فى بعض الأحيان . وقد يكون دافعه نبيلاً . ولكن سواء أكانت طائفة قامت للقصاص دون محاكمة قانونية ، أم حملة صليبية ، أم فاجرا سكريا أم دعوة لحياء الدين ، فان الموافقة التى يحصل عليها ، بمثل هذه الوسائل المدبرة لكبت التأمل ، خليفة بأن تؤذى أمانة الشخص ، وتصيبها بالعطب والبوار . وإذا أردنا التعبير عن هذا الموقف بدقة فليس صحيحا أن نقول « انك توافق » أو « نحن نوافق » . فربما كان أكثر صحة أن نقول « انها توافق » - مشيرين بذلك الى شيء جزئى ، أو جزء عرضى أو هوى خاص أو فكرة معزولة قد لا تمت الى المرء (ككل متكامل) بسبب .

ويفترض عادة وجود فضيحة في الاجماع الحماسى • والصحيح فى الواقع من الامر ، أنه يوجد جوهر أكثر ، وزيدة أكثر ، فى الارادة الاخلاقية فى الذوات المتصارعة ، حيث تكون كل ذات شخصا مفكرا على الأقل • ان انتشار عواطف متشابهة ، بدلا من تسويغ هذه الأهواء ، انما يجعلها أكثر مقاومة للمنطق والضمير ، الامر الذى يزيد من العمى وضيق الأفق والالاحاح والتشبث المردول والقسوة والجور ، التى هى نفس الصفات التى تكون جوهر الخطيئة الأولى • ان الاتفاق الاجتماعى الكامل الذى يحتل المكان الاسمى من النظام الاخلاقى يحتاج الى عنصرين : العنصر الأفقى للانتشار ، والعنصر الرأسى للعمق •

— V —

ويمكن شرح الأخلاق بالتعقيدات الفعلية للحياة الاجتماعية ، المنظمة فى مجالات من الاشتغال الآخذ فى الامتداد والاتساع • وفى دائرة الأسرة أو الدائرة المحلية ذات الطابع الوثيق الصلات • فثمة أشخاص عديدون فى نطاق الألفة والعشرة ورفع الكلفة ، ولكل منهم مصالحه الخاصة به • وعن طريق الاتصال والاحسان فان كل واحد منهم يتبنى ، كمصلحته الخاصة ، مصلحة الأب أو الأم أو الابن أو الابنة أو الأخ أو الأخت أو الصديق أو الجار ، ويوفق بينها ويتحدث بلسان الأسرة كلها أو الحى كله ، ويقبل هو نفسه هذا الصوت على أنه سلطان فوق مصالحه الأصلية •

وعندما يتقابل ممثلو رأس المال والعمال حول مائدة ويدخلون فيما يسمى « مساومة جماعية » ، وبقدر ما يكون هذا عملا أخلاقيا يحقق حلا « مقسما » لمشكلة الصراع ، فان السبيل مماثل ، فيما عدا أن المصالح تمثل فيه بدلا من أن تمثل مباشرة فى شخص • ويدخل كل ممثل المؤتمر مدافعا عن إحدى المصالح الاقتصادية المتصارعة ويتوقع منه أن يدافع عنها • ولكن يتوقع منه أيضا أن يسمع للمدافع عن الراى الآخر • ينبغى أن ينصت له ، وأن يتأثر بما يقوله ، وأن يسلم بوجهة نظره ، وأن يعترف بمطالبه • وبنسبة ما يوجد من تبادل للمنافع فان الطرفين يميلان الى أن تحركما كلتسا المنفعتين • ويميل موقفاهما الى أن يتجها وأن يقتربا من طرف ثالث ، مثل « ممثل الراى العام » ، القاضى ، أو الحكم ، الذى يتلخص دوره فى أن يأخذ فى اعتباره بطريقة متساوية

كلتا المنفعتين ، والا يميل مع أى منهما ، ولا يدافع عن وجهة نظر أى طرف منهما .

والطرق السليمة فى المساومة الجماعية هى تلكم الطرق التى تؤدى فى النهاية الى أن يقرر كل طرف للجميع . وتكون الخطوة الأولى هى الرغبة فى الاتفاق . وثمة طرق أخرى سليمة تشمل اكتشاف وبسط الحقائق المتعلقة بأى من المصالح الممتلئة ، وإبتداع وسائل تصبح بها المنافع الراضية المتصارعة، متحققة كلها ، والاعتراف بالاتفاقات الجزئية الموجودة بالفعل ، والالتزامات التى تنطوى عليها . وفى الواقع ، فان عوامل تلعب دورها مثل العناد وحرب الأعصاب ، والقوة النسبية لكل طرف من أطراف النزاع ، والصمود والصبر والتهديدات ، وطول النفس ، والتكشير عن الأنياب ، وتتملق الجماهير، وهلم جرا . ولا ريب أن القرار فى هذه الحالة يكون قرارا تصفيا وغير ناضج وقد يؤدى الى إعادة فتح الموضوع يوما ما . ولكن عندما نتحدث عن حل للمشكلات الصناعية يفضل عن القوة الغاشمة ، أو نقول ان رأس المال أو العمل ينبغى أن يتعاونوا بدلا من أن يكونا عدوين ، أو نحكم على النتيجة بأنها عادلة ، أو نصف المشتركين بأنهم قوامون بالقسط على نحو ما ، فاننا ندعو الى حل مثالى كقاعدة . ان كل طرف يتخذ قرارا شخصيا على ضوء المصالح التى يمثلها كلا الطرفين ، وتميل القرارات الى الاتفاق .

ولا تختلف الإرادة السياسية عن الارادات الجماعية الاكثر تحديدا الا فى تعقيدها وفى سلسلة الخطوات الوسيطة الطويلة نسبيا التى تتطلبها . اننا نصل اليها عن طريق المناقشة التى تأخذ شكل تبادل للمنافع الشخصية والمنافع الجماعية لطبقات أو جماعات . ان الحاكم هو القيم ليس على مصالحه الشخصية فحسب ومنافع حزبه ، ولكنه قيم أيضا بالاحسان على مصالح كل مواطنيه . وسواء أجمعت وتناسقت هذه الضروب من المصالح فى مواطن فرد أم فى موظف عمومى ، فان القرارات النهائية يتخذها فرد . ان الإرادة السياسية شكل سياسى لإرادة شخصية تكرر بين الأعضاء . وعندما يتفق الجميع يستطيع كل أن يتحدث نيابة عن الباقيين وتصبح السلطة للجميع ، ولكن الصوت الذى يتحدث صوت شخص . ولا بد وأن يكون الاتفاق قبولا شخصيا . هذا هو اللب الأخلاقى للسياسة ، وهو بذرة الديمقراطية السياسية .

وفى الاجراءات القضائية ، فان القاضى الذى يرأس الجلسة والقانون الذى

يطبقه ويفسره من المفروض أنهما يمثلان الدفاع والادعاء . ولكن من الأهمية بمكان أن يدافع كل طرف في الدعوى أو الخصومة عن وجهة نظره مباشرة أو عن طريق محام يجعل من « قضية » موكله قضية شخصية له . وعندما يترك القرار للقاضي فينبغي أن يكون منزها عن الغرض ، ليس فقط بمعنى استبعاد مصلحته الذاتية ، ولكن بمعنى أن يأخذ في الاعتبار كل المصالح التي في الميزان . وعندما يترك القرار للمحلفين ، فإنه يفترض أن ذلك سيكون خير ضمان يكفل فهم المصالح موضع النزاع فهما بصيرا وعاطفيا للوصول الى اتفاق بالاجماع .

ان ما تبلغه الصداقة المتبادلة والود المشارك وجدانيا في الدوائر الضيقة في المنزل والجيرة ، وما تصل اليه المساومة الجماعية في التوفيق بين الجماعات الاقتصادية والمناقشة العامة ، وما تصل اليه ضروب حملات الدعاية والانتخابات في السياسة المدنية ، وما يبلغه الدفاع والحجة والتقاضي في ميدان القانون، ينال في المجال الدولي بالدبلوماسية والتفاوض وابرام المعاهدات وعقد المؤتمرات .

وان المرء في هذا المجال ، لعل وعى مؤلم بخليط من الوسائل . فالألم لا تزال تمارس الحرب وسياسة القوة . ولكن يختلط بهذا التراث غير الخلقى من الماضى تيار موجود الآن قوامه محاولة متزايدة وليست فاشلة تماما ، لايجاد ترياق أخلاقي ، وهذا الدواء خليق بأن ينال ما دامت الأمم والشعوب « تفهم بعضها البعض » بمعنى أن كلا منهم يشارك الآخر في مصالحه بروح الاحسان، ويبحث عن هدف منسق يحتضن كل مصالح الجنس البشرى ويحتويها . وبقدر ما يحدث ذلك فيمكن القول بوجود ارادة عالمية أو ارادة للجنس البشرى، وهى تحتل مكان ذروة السلم الأخلاقى لما تمتاز به من الحد الأقصى لشمول التمثيل .

ومثل هذه الارادة - شأنها في ذلك شأن كل ارادة أقل منها - هى ارادة أشخاص . ان الارادة الدولية تتكون من عقلية دولية لدى شعوب تتكون ارادتها الوطنية من عقلية وطنية لجماعاتها الجزئية وأعضائها الأفراد . وما دام كل فرد ممثلا بطريقة مباشرة أو غير مباشرة فيمكن القول بأن المطالب الشاملة للتنظيم الدولى لها الأسبقية والأولوية على أية مطالب أخرى لأية جماعة أو طائفة أو فئة أو قوم أو حزب . ان التنظيم الدولى - من الناحية الأخلاقية - هو طائفة

مشتركة من الأشخاص يتفق فيها ملايين الناس على الوسائل بسبب تطابق غاياتهم ، ومن ثم تتكون بينهم علاقات براءة وتبادل للمساعدة . ويتاح لكل فرد فى هذه الجماعة الدولية من الناس أن يقول « نحن » أو « لنا » على لسان كل الناس . ولا يوجد كائن آخر ، إلا اذا كان الله ، يستطيع أن يتحدث عن بنى آدم ، ولا توجد حالة أخرى يمكن أن يسمح فيها بهذا الادعاء .

— ٨ —

هذا هو مبدأ الوفاق التأملى . ولا يوجد ها هنا ادعاء عن تواتر أو نجاح تطبيقه ، ولكنه يعنى شيئا ، وهو انه ممكن انسانيًا ، وانه مطبق بنجاح الى حد ما . واذا كان الوفاق التأملى بين الأشخاص هو المبدأ الأخلاقى ، فينبغى أن يكون الانسان مستعدا الآن للقرار بأنه لا يوجد دائما حل أخلاقى لمشكلة من مشكلات الصراع . بيد أنه يوجد مع ذلك طريق لهذا الحل ، مسار للمحاولة ، وسبيل لبذل الجهد على هذا الدرب . ان الأخلاق مسعى وليست صيغة تركيب لدواء ، أو وصفة محددة المقادير والأخلاق ، لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها . ان الأطراف المتنازعة قد لا تحاول على الإطلاق — وقد يحاولون ويفشلون . وكل ما فى وسع الفلسفة الأخلاقية أن تفعله هو أن تحدد الهدف الأخلاقى ، وكل ما يستطيع الأنبياء الأخلاقيون أن يفعلوه هو أن يحضوا الناس على السعى وراء الهدف ، وكل ما يستطيعه الحكماء الأخلاقيون هو أن يسردوا تجربة أولئك الذين أفلحوا . واذا لم تنشذ الأطراف المتنازعة سبيل الوفاق ، فليس ثمة حل أخلاقى . واذا لم ينجحوا فى الوصول الى اتفاق فليس ثمة حل أخلاقى . وفى حالة عدم الرغبة فى الاتفاق أو فى حالة الاحجام عن الاتفاق ، أو فى حالة الاخفاق فى بلوغ الاتفاق ، فان عمل الأطراف المعنية بالأمر لابد وأن يتخذ سبيلا آخر وأن يستند الى أسس أخرى: الحزبية والتشيع والانانية والهوى وما شاكل ذلك .

ان الأخلاق كالواحة المزروعة فى وسط الصحراء . انه غزو جزئى وغير ثابت . فالأرض التى يتم غزوها ينبغى الدفاع عنها ضد رجعة القوى الانقسامية الأولى . ان الحياة الأخلاقية ليست محصنة ضد اللاأخلاقية . وفى نفس الوقت الذى تكسب فيه الأخلاق فى اتجاه معين ، فانها قد تخسر فى اتجاه آخر . ان التغيرات فى البيئة الطبيعية والتاريخية وتطور الانسان نفسه ، لا تفتأ تدخل عوامل جديدة باستمرار تتطلب إعادة تنظيم أخلاقى لاحتضانها . وكل شيء فى تحليله النهائى ونهاية مطافه ، متوقف ، على الطاقة والمثابرة واليقظة الدائمة للفرد الانسانى .

الفصل السابع

تفسير المفاهيم الأخلاقية

توجد اصطلاحات خاصة في الكلام مثل « خير » و « حق » و « واجب » و « مسئولية » و « فضيلة » اتفق الناس عموما على أن لها ارتباطا بالأخلاق ، وينبغي على كل نظرية أخلاقية أن تعطي لها معاني محددة .

ولدينا معنيان أعطيا من قبل لكلمة « خير » . وهى فى مفهومها العام تعنى الطابع الذى يستمد أى شىء من كونه موضوعا لمصلحة إيجابية : فكل ما يرغب فيه الإنسان أو يحبه أو يستمتع به أو يريده أو يتمناه خير اذن . أما فى مفهومها الخاص فان صفة « خير أخلاقيا » ، توهب الى الموضوعات بوساطة الاهتمامات أو المصالح المنظمة تنظيما متناسقا .

وحسب هذين التعريفين فان الثلاثى الشهير « الحق ، والجمال ، والخير » ، تتطلب إعادة فحص وتوضيحا . (١) فأولا ينبغي تخليصها من صدى الأفلاطونية . ويعطى استعمال أداة التعريف معنى اسميا لهذه الاصطلاحات الثلاثة . ومن ثم يطمس الفرق بين ما هو خير والخيرية التى يعطيها لها كونها صفة . ثم ينبغي أن يتلخص الثلاثى من رائحة القداسة التى يستمدتها من استعمال الحرف الكبير فى أول الكلمة دلالة على التفخيم . ان مفاهيم الحق والجمال والخير بصيغة أفعال التفضيل ، لا جناح عليها ، ولكن اذا قصدت فينبغى تسميتها هكذا ، والا ضاع التمييز بين طابعها وبين درجتها أو قد يعنى أنه لا يوجد حق أو جمال أو خير الا فى صيغة أفعال التفضيل . وثالثا توجد صعوبة منطقية . فاذا كان الحق والجمال مثالين دالين على الخير فلن يكون أحد هذا الثلاثى من نفس الدرجة ، أو لابد وأن يكون هناك معنيان للخير ، هذا الذى يشترك فيه الأعضاء الثلاثة ، وذلك الذى يميز الثالث من الأول والثانى .

(١) لتوضيح مناقشات هذه المسألة انظر د . ب . مونتاجيو : « الحق والخير والجمال من وجهة النظر البرجماتية » مجلة الفلسفة ، ٦ (١٩٠٩) ، ج . ميرفى ، الشخصية ، ١٩٤٧ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

فاذا قبلنا هذه التعديلات فما الذى يبقى من الثلاثى ؟ هل نهجره كلية أم انه لا يزال يمثل تمييزا ثلاثيا فى عالم القيمة من المهم الاحتفاظ به ؟ فاما الصعوبتان الأولى والثانية فيتلاقيان عن طريق اعراب الاصطلاحين على أنهما صفتان لا اسمان ، وعن طريق احلال الحروف العادية محل حرف التاج . وتتفادى الصعوبة المنطقية ، وذلك بتوضيح المعنى المزدوج لكلمة « خير » . ويقرأ الثلاثى هكذا ٠٠ الخير الادراكى ، والخير الجمالى والخير الأخلاقى . وقد يقال عند ذلك ان هذه الأنواع الثلاثة من الخير ذات عمومية وذات اتصال متداخل ، وذات كرامة فى حياة الانسان تضعها فى مكان منفصل عن القيم الأخرى .

ان الاهتمامات الادراكية والجمالية بسيطة ، ولا تقبل الرد أو النقصان . والحق فى حد ذاته ليس قيمة حيث انه يتألف من توقع بنى على أساس حسن . والتوقع موقف محايد ، فقد يتوقع الانسان بعدم مبالاة ، وقد يكون الاثبات ، أو المفاجأة التى تقود اليه ، تحقيقا لأمل أو تخريبا له . وقد لا يوجد هذا ولا ذاك . بيد أن هناك على أية حال مصلحة فى الحقيقة ، تتفاوت من حب الاستطلاع البدائى الى المساعى المكتسبة أو المتقدمة للعلم . وبالمثل توجد مميزات خاصة من اللذيد تأملها . ففى حين أن الحقيقة صفة مميزة لموضوع الاهتمام الادراكى ، نجد أن الجمال الصفة المميزة للاهتمام الجمالى .

وتشارك الاهتمامات الادراكية والجمالية فى طابع هام ، وهو طابع يوصف عادة بأنه غير عملى ، حيث ان الاصطلاح « عملى » يستعمل للدلالة على اهتمام يؤدي تحقيقه الى تغيير فى البيئة الوجودية المشتركة ، أو اهتمام يؤدي اتمامه الى استبعاد اهتمامات أخرى من ظرفه ومناسبته . والاهتمام العملى ، شافع ، خارجى . ان الشهوات الطبيعية من جوع وعطش ، واستعمال الأدوات ، وتملك الأرض والاهتمامات التى لا حصر لها فى الحياة اليومية أشياء عملية بهذا المعنى . أما الاهتمامات الادراكية والجمالية - من ناحية أخرى - فانها لا تدخل بالضرورة فى الميدان الخارجى . انها تأخذ الأشياء الخارجية وتتركها كما هى ، ولا تتدخل فى الاهتمامات الأخرى بنفس الموضوعات . ان طموحين يسعيان الى نفس التاج ، هما اهتمامان عمليان ويميلان الى التصادم ، ولكن لا يوجد تصادم كهذا عندما تنظر قطتان بطلعة أو اعجاب لنفس الملك ، أو عندما يفسر عالمان حكمة ، أو عندما يعجب خيران بمعلمة بلاطه .

ان الاهتمامات العملية والاهتمامات غير العملية يتداخلان ، لأن أحدهما يميل الى توليد الآخر ، وكلاهما عام ، لأن هذا الانتقال من العمل الى غير العمل ، او من غير العمل الى العمل ، يحدث في كل الاهتمامات . وينجم الانتقال من العمل الى غير العمل من عنصر الوسيط . ان الاحساس او الادراك او المعنى او الحكم الذى يشتمل عليه الاهتمام العمل يجذب الانتباه لنفسه ، وقد يحول الاهتمام عن اتجاهه الأصلي ، ومن ثم فقد أهرع الى سلم الحريق أو أمسك بدلو ماء عندما أرتاع ذعرا من رائحة الدخان . والى هنا والاهتمام عملي . ولكن ان لم يكن الظرف الطارئ عاجلا ، فقد يغرينى لذع الرائحة وأقع فريسة التلذذ بها . وعند ذلك أكون قد أخذت طريق من كان خيرا فى الروائح . وقد أصبح مهتما بسبب اشتعال النار وبوسائل اطفائها ومن ثم أصبح - حسب معرفتى وبقدر ما يسمح الزمن - خبيرا فى علم الاشتعال . ولذا فان الاغراءات التى تقود الى اهتمام جمالى أو ادراكى تحف طريق كل اهتمام عملي .

والاتجاه العكسى - من غير العمل الى العمل - عام ايضا . ان الفيلسوف الكلبى (نسبة الى المذهب الكلبى) - مهما حاول أن يبتعد عن المشكلات ، يزود نفسه بمغسل يفتسل فيه ، ويحتاج الى ضوء الشمس الذى قد يحجبه اسكندر . والتناسك فى صومعته الذى يحب العزلة عليه أن يحمى نفسه ضد التدخل ، وألا يقطع حباله مع أسرته وجيرته . وهو يمنح خدماته للآخرين أو يمنعها عنهم ، ولا توجد خلوة قد لا تصبح مقلقا عاما . والاهتمام الادراكى يؤدى الى الاتصال المكتوب أو الشفوى ، ويملا العالم بالمكتبات والمعامل . اما الاهتمام الجمالى فيؤدى الى الفن الذى يعيد تشكيل الوجود ، حتى يمكن الاستمتاع بتأمله استمتاعا أحسن ، ويملا العالم الخارجى بتمائيل ونصب تثير على الحواس .

ان الاهتمام الادراكى والجمالى لا يولدان اهتماما عمليا فحسب ، ولكن يولده أحدهما الآخر أيضا . ويثير التأمل الجمالى لمنظر طبيعى حب الاستطلاع ، او يقدم مشكلة لعالم طبقات الأرض . وأى ميدان للبحث قد يعرض ناحية من نواحي الجمال . وانها لحقيقة جد معروفة أن النظريات العلمية تقدر لما لها من صيغة منتظمة ، ولما تنطوى عليه من حقيقة . وكثيرا ما علم علماء الأخلاق والفلاسفة ومعلمو الدين الناس أن يتفادوا تصارع المصالح ، وذلك بأن يقللوا من التزاماتهم الخارجية . ولكن لا توجد مصلحة ليست رهينة للحظ وتعتمد

بشكل ما على الظروف التى ينبغى أن تتحكم فيها ، والا أصبحت تحت رحمتها .
وقد يعنى الإنسان نفسه - مثل النعامة التى يضرب بها المثل - عن الحوادث
المحيطة به والمقبلة عليه ، ولكن تعرضه الفعلى واستهدافه لها ، أمر لا سبيل
الى تلافيه أو التقليل من وطأته . وقد يهرب من الحظ ، ولكنه عندما يفعل
ذلك لا يقابل الا حظوظا أخرى تفرض نفسها عليه من اتجاه جديد .

وعلى الرغم من أن الاهتمامات الإدراكية والجمالية خالية نسبيا من امكانية
الصراع فى العالم الخارجى المشترك ، الا أنها لا تتمتع بمثل هذه الحصانة
داخل الحياة الشخصية . وكل اهتمامات الشخص تستقى من نفس الرصيد
المشترك من الزمن والطاقة ، وما ينفق فى سبيل مصلحة ما يأخذ بحق الشفعة
من الآخرين ، وينطبق هذا على المصالح العملية والمصالح غير العملية . وبمعنى
آخر فعندما يصبح السعى فى طلب الحق والجمال مهربا من مطالب الأخلاق
الاجتماعية ، فلا مناص من أن تظل المشكلة الشخصية شديدة الحدة .

— ٢ —

ان أى مآرب يكون خيرا فى المعنى النوعى الجامع الشامل عندما يكون
موضوع اهتمام ايجابى ، وهو خير من الوجهة الخلقية ، فى المعنى الخاص
عندما يكون الاهتمام الذى يجعله خيرا محققا لمقتضى التناسق ، أى البراعة
والتعاون . ويمكن أن يتحقق هذا المطلب بطريقة واحدة أو بطريقتين . فأولا
قد يكيف أى اهتمام ، عندما يكون ذلك الاهتمام أو تلك المصلحة محكومة
باهتمامات أو مصالح الآخرين . ومن ثم يكتسب موضوع متعة حسية لأمريء
طابعا أخلاقيا ، عندما يتحكم فيه اهتمامه بصحته أو بمطامحه العملية ، ويكتسب
طموح شخصى طابعا أخلاقيا ، عندما يتحكم فيه اهتمامه بمصالح الآخرين .
أو ثانيا - قد يكيف المقتضى الخلقى اهتماما خاصا - الاهتمام الأخلاقى - وذلك
باتخاذ التناسق موضوعا له .

وبمعنى آخر ، قد يقول شخص عن أى موضوع اهتمام انه خير أخلاقيا
عندما توافق مصالح قوم آخرين على مصلحته ، وقد يقول شخص ان جاع
الحياة التى تبارك فيها كل مصلحة المصلحة الأخرى وتؤيدها ، يعتبر خيرا
أخلاقيا عندما تكون هذه الحياة مآرب الإرادة الأخلاقية .

فالحياة الخيرة من الناحية الأخلاقية يمكن أن توصف بأنها شرط للسعادة المتناسقة - وهو شرط تكون فيه كل المصالح ايجابية ، وذلك بزيادة الأعضاء وتعاونهم . ويلقى هذا الوصف ضوءاً على معنى معروف ولكنه غامض لفكرة « السعادة » ، وعلى المطلب التقليدي للسعادة بأن تصبح الهدف الأخلاقي الأسمى .

ان السعادة تنسب للشخص ككل ، وهى بهذا تتميز عن مصالحه الوقتية ، أو الجزئية ، فهو سعيد ما دامت كل دلائل المستقبل ميمونة ، ومادام يستطيع أن يواجه كثيراً من الآمال المرجوة ، وأن يواجهها جميعاً ووجهه ينطق بالبشر . ويصاحب اهتمامه الحاضر احساس بالرضى عن كل مصالحه الأخرى التى استحضرت الى الوعي عن طريق الخيال والتأمل . وعندما يقال انه لا يوجد شخص سعيد كلية ، فان ذلك يعنى أن مصالح كل شخص كثيرة جداً ، وأن مصالحه البعيدة تؤرقه ، وأنه لا يستطيع أن يتحرر من بعض احساس بالسلبية . ان السعادة شئ ضحل عندما تكون نتيجة لعصى أو جنين ، وعجز أو عدم رغبة لبسط مدى وعيه بحيث يشمل كل المصالح الموجودة بالإضافة الى الظروف الفعلية التى تواجهها . وعندما يقال ان التقدم لا يجعل الناس أسعد مما هم ، فان ذلك يعنى أنه يأتى بمصالح جديدة ينبغى التوفيق بينها وبين القديم منها . ان السعادة الحقيقية لا يمكن الوصول اليها بواسطة البنج أو الأدوية المسكرة . ومن ثم فان الانسان الذى يحب الحياة - مثله فى ذلك مثل معظم الناس - لا يمكن أن يقال انه سعيد عندما ينسى حتمية الموت ، ولكن يقال ذلك فقط عندما يستطيع تحمل مواجهته .

وثمة فن تقليدى للسعادة الشخصية يمكن أن يفهم بالمثل . فعندما تكمن موضوعات المصلحة فى المستقبل البعيد يكون الفاصل الزمنى مليئاً بالاهتمامات السلبية . فثمة عقبات ينبغى التغلب عليها ، وهزائم وقتية ينبغى تحملها ، وضروب من التأجيل والتسويف ينبغى مكابذتها . ولهذا السبب كان من المهم أن نستطيع الوسيلة كما نستطيع الغاية ، وأن نجد خيراً فى الاتصالات الرتيبة الشخصية للحياة اليومية ، وأن ننمى اهتمامات إدراكية وجمالية يمكن تحقيقها مباشرة وهى مستقلة نسبياً عن الظروف . وتصبح المصالح البعيدة المدى والقريبة المدى ممتازاً موففاً فى حياة سعيدة على نحو موصول . وفى الحديث العادى ، وفى النظرية الأخلاقية المعروفة « بالنفعية » تتطابق السعادة مع اللذة . ويعكس هذا التطابق استعمالاً مهملاً للاصطلاح « لذة »

فاذا اعتبرت اللذة احساسا جسيما ، فهي اذن جزء من السعادة فقط ، لأن السعادة تحب ويتمتع بها كلذة • أما اذا اعتبرت اللذة أو المتعة - من ناحية أخرى - على أنها وعى الفرد بمصلحته الايجابية ، فان هذه السعادة تختلف عن لذته فقط ، في تغللها وفي تكييفها لحياته برمتها • وبالمثل فان التعاسة ، لا تتألف من الاحساس بالألم ، ولكن من المشاعر التي تعكس الصفة السلبية لمصالحه أو اهتماماته •

ويجب الا يفهم هذا التحليل على أنه يتضمن عدم أهمية احساسات اللذة والألم بالقياس الى السعادة ، فان وجود هذه الاحساسات عنصر دائم في اللذة والألم ، لأن اللذة عادة تحب والألم عادة يكره • ان الاحساس بالألم خليق بأن يقطع أى شكل من أشكال اللذة أو التوفيق • وسيحل الاهتمام السلبي محل الايجابي • على أن احساس اللذة - من ناحية أخرى - قد يحل الاهتمام الايجابي محل الاهتمام السلبي ، أو يعزز اهتماما ايجابيا كان موجودا من قبل • ان البيئة الداخلية للكائن العضوى تنتقل الى كل بيئة خارجية ، وأينما وحينما ومع أى شخص وبأى شئ يعيش الانسان ، فانه لابد أن يعيش بجسده • وستؤثر لذاته وآلامه وصحته وتوقعه على نغم كل اهتمام ، وتترك بصماتها على أوتار حياته برمتها •

ولما كانت السعادة تعكس اتساقا بين المصالح ، كانت التعاسة أثرا من آثار الصراع ، كأن يقال عن انسان « انه فى حرب مع نفسه » وما دامت هذه الحالة موجودة فسترى كل مصلحة الآخرين أعداء ، وستتحرك لتهزمها • وسيكون كل اهتمام ايجابي وكل لذة وكل فلاح - مولدا لاهتمام سلبي نيابة عن الاهتمامات الأخرى التى يلقي بها الى التهلكة •

وتطبيق نفس المبادئ على العلاقات الشخصية بين الأفراد يعطى معنى لتعبيرات مثل « الخير العام » • ان سعادة مجتمع أو أسرة أو شعب أو الانسانية خير أخلاقيا ما دام أعضاؤه الشخصيون يعيشون معا كأصدقاء ، بحيث ان كلا ينظر الى مصالح الآخرين على أنها شئ غير ضار ، أو أنها تشد أزر مصالحه • ان مصالح الأعضاء المتعدين يوفق بينها بطريقة تجعل كل شخص يرغب فى سعادة مواطنيه عندما يرغب فى سعادة نفسه • وتكون السعادة التى يستمتع بها سعادة للكل ، وتكن صفتها الاجتماعية فى كون السعادات المتعددة يكيفها الاحسان والبر • ان المجتمع السعيد مجتمع يتكون من رجال سعداء يستمد كل سعادته من سعادة الآخر •

وقد أصبح من المسلم به عامة أن الخير الشخصى أحسن أخلاقيا من خير هو جزء من المصالح المكونة له ، ومن ثم يكون الخير الاجتماعى أحسن أخلاقيا من الخير الشخصى ، ويكون خير الانسانية أحسن من خير أية جماعة أضيق . وإذا فسرت حسب فكرة السعادة المتسقة ومبدأ الاشتمال ، فإن هذا يعنى أن الاتساقات الأكبر ينبغى أن تشتمل على اتساقات أقل . ومن ثم ينبغى أن يكون هناك تناسق بين ضروب التناسق ، أو بعبارة أخرى تناغم بين جوع التناغم .

ويوجد رأيان شائعان لا يستطيعان أن يرضايا هذا الشرط : «الفردية الزائدة أو الرأى الذرى» الذى يضحى فيه بمصلحة الكل فى سبيل خير الأعضاء . والمذهب الجماعى أو المذهب العضوى الذى يضحى فيهما بمصالح الأفراد فى سبيل خير الكل . ويتطلب مبدأ التنظيم الأخلاقى أن يتقدم خير الكل على الخيرات المتعددة للأفراد ، وذلك فقط عندما يشتمل الكل ويزوده بالمدد . ويوجد طريق واحد يمكن أن نصل فيه الى هذا ، ويتم ذلك بإرادة اجتماعية عامة نصل اليها باتفاق تأملى اجتماعى . وتوجد هذه الإرادة موزعة فى كل شخص انسانى ، وهى فى نفس الوقت تمثل كل الارادات الشخصية ، لأن التناسق الذى يصل اليه كل انسان يشمل كل انسان آخر فى نطاق احسانه .

— ٣ —

طبقا للنظرية المقترحة هنا ، فإن «الحق» يعنى الافضاء الى الخير الأخلاقى و «الباطل» يعنى الافضاء الى الشر الأخلاقى ، فالأول يفضى الى التناسق والتوافق ، والثانى يفضى الى النزاع والصراع . وإذا فهم الأمر هكذا ، فإن الحق والباطل قيمتان تابعتان وأدائيتان . فما هو حق أو باطل ، ومثلهما فى ذلك مثل كل الاهتمامات التابعة ، قد يؤثران لذاتهما ومن ثم يكتسبان قيمة أصلية ذاتية جوهرية .

وثمة مطابقة فى العصر الحديث بين النظرية التى ندافع عنها ها هنا ، (وهى تلك النظرية التى تعرف أحيانا بنظرية العلة والمعلول ، أو النظرية التبعية للحق والباطل ، وبين مذهب المنفعة لبنتام وجون ستيوارت ميل ،

ولكن تمثيلها أكثر شمولاً في تاريخ النظرية الأخلاقية وفي التفكير العام
البديى .

ويندر أن يعتقد انسان بعدم وجود علاقة مباشرة أو غير مباشرة قريبة أو
بعيدة بين الحق والسعادة وبين الباطل والتعاسة . حتى تلكم الفلسفات أو
العقائد الدينية التى تبشر « بالعدالة ولو سقطت السماء » . لا تتوقع أن
تسقط السماء فى عالم عادل . وقد اعتبر معقولا أن يتبع الشر فعل الباطل
حتى ولو كان ضروريا أن نخترع الشر فى شكل عقاب الهى . وكان كانط -
الذى رفض رفضا باتا أن يستمد الحق من السعادة - متأكدا غاية التأكد من
أن أن فاعلى الحق يحصلون على السعادة ، حتى انه اعتبر ذلك دليلا كافيا على
الاعتقاد فى الله الذى يعطى السعادة هدية من لديه . ان انكار أن الحق يفعل
الخير من نفسه مديح مشكوك فيه بالتأكيد . وجدير بالتنويه علاوة على ذلك،
أن هذا التدبير الذى يترك الحلقة بين الحق والسعادة الى التدخل الالهى ، قد
أدى بالناس بعامة الى الاقلال من أسباب السعادة التى يتحكم فيها الانسان ،
حتى ان ذلك أدى الى أن تفشل الأخلاق فى أن تعكس استنارة مطردة التقدم .

ان الفعل (٢) يصبح حقا عندما يؤدى الى خير أخلاقى ، أو بمعنى آخر الى
السعادة المتسقة ، ويصبح باطلا عندما يؤدى الى عدم التناسق . وقد يؤدى
الحق الى الخير ، ويصبح سببا سابقا لتأثير لاحق ، وذلك كان يؤدى فعل
انسانى الى سعادة الجانب الآخر ، أو كجزء الى كل ، كما يحدث عندما يكون
الفعل الانسانى لشخص مشمولا بسعادته ، أو عندما يخدم انسان مجتمعا
سعيدا خير خدمة ، وذلك بكونه سعيدا هو نفسه . وفى كلتا الحالتين ، سواء
أكان الفعل يعمل على السعادة أو يوصل الى ذلك العمل فان صفة كونه « حقا »
تتألف من اسهامه فى السعادة المتسقة . وهذا هو المعنى الجذرى « لحق »
و « باطل » . وتوجد معان متعددة مشتقة ، الحق الأسمى ، ونية الحق ، والحق
الظاهر ، والحق الشكلى ، والحق الموقوت .

وقد يقود فعل الى سعادة أقل أو أكثر اتساقا ، وقد يؤدى الى خير بعد زمن
طويل أو قصير للشخص أو للمجتمع أو الشعب أو الإنسانية . وعندما يكون

(٢) سنعرض لذلك الذى يمكن أن تنسب اليه الصفتان « حق » و « ظلم »
سواء أكان فعلا وكيلا دافعا مصلحة أم موقفا . . الخ فيما بعد ، الفقرة (٥) .

الخير أكبر يكون الحق أسمى ، ومن حقه أن تكون له أسبقية أخلاقية في حالة الصراع .

وقد يؤدي فعل الى سعادة متسقة أو الى صراع وتعاسة عندما تكون النتائج غير متوقعة . وعندما تكون النتائج متوقعة ، يكون حق الفعل أو باطله مقصودا عامدا . ولكن ينبغي أن نتنبه الى أن « الأمر الحق » أو « الأمر الباطل » لا يستمد معناه النهائي من القصد ، ولكنه يستمد من طبيعة النتائج المقصودة .

وتوجد حقيقة مشهورة تقول ان الشيء لا يأتي كما كان متوقعا تماما : فقد تكون النتيجة أقل مما كان متوقعا أو أكثر ، وقد يظن وسيط أن فعله يسهم في الخيرية الأخلاقية ، في حين أنه في الحقيقة ليس كذلك ، ويعنى هذا أن الوساطة في غير موضعها أو بجهالة . ويكون بهذا الشكل محقا في الظاهر ، ولكنه ليس كذلك في الحقيقة . ولا يوجد تناقض ، بشرط التمييز بين الضرر وبين الحق . والحق الصحيح هو الذى يحدد المستوى الذى به يصبح الحق الظاهر حقا ، والذى به يكون من الحق أن يصحح خطأ الإدراك الوسيطى اذا وجد . ومن الحق ان الرجل الذى يفعل الحق « طبقا لمعرفته » ينبغي أن يسمى اتساع أفقه العقلى .

وتوجد قواعد عامة للسلوك تبرهن التجربة على أنها تؤدي الى السعادة المتسقة ، وهى تجنح الى الترسيع والتنميط والاعتياد ، وقد يحكم على فعل وفقا لمطابقته أو عدم مطابقته لها . ان كلمة « حق » توحى بتسوية الصفوف ، ومن ثم تطبق تطبيقا خاصا على علاقة الفعل بالقاعدة التى تحكم عليه بأنه مستقيم أو ملتبس . وعندما يكون مستقيما فانه يسمى حقا من « الناحية الشكلية » . ولكن اذا كان الفعل حقا أخلاقيا فان القاعدة التى يمثل لها ينبغي أن تكون قاعدة صحيحة أخلاقيا ، أى قاعدة يفضى اتباعها الى الخير الأخلاقى . وتجاهل هذا انقضى يؤدي بالانسان الى التردى الى مجرد الافتاء .

ويوجد تمييز آخر ضرورى لمدنا بحقيقة أن المسلك على المستوى الاجتماعى يخفق فى ترقية الحياة الطيبة الا اذا اصطنع بالاشتراك والتبادل . ان الصدق لا يعمل ، أخلاقيا ، الا اذا مارسه كلا الجانبين . أو أن الأمر يحتاج الى اثنين - كما يقال - لخلق السلام ، ان سلاما من جانب واحد خليف بأن يستدعى العدوان ، ومن ثم يعجل بالحرب . واذن ، فقد يكون من الصواب إثارة الحرب

لاحداث موقف يكون فيه الجنوح للسلم فعالا ومقتدرا • ومن الحق أن نخلق امكانية التصرف الحق • ولن نتفادى الدائرية الا اذا ميزنا بين الحق العابر أو الموقوت ، الذى هو حق لأنه يحدث تنظيمًا أخلاقيا ، وبين الحق النهائي الذى هو حق لأنه ملائم للتنظيم الأخلاقى عندما يتحقق • وفى حالة عدم اتفاق الحقيين فمن الواضح أن الأول يسبق الثانى زمنيا • ان الفعل أو عدمه ، الذى يؤدى الى حالة لا يكون فيها الفعل غير مثمر أخلاقيا ، لا يمكن تسويغه على أسس أخلاقية •

ولا يمكن قيام اعتراض على هذه الأنواع المختلفة من المعانى ، بشرط الا يختلط بعضها ببعض الآخر • ويجوز كلاميا أن نقصر كلمة « حق » على بعض هذه المعانى الخاصة ، ولكن ذلك لن يجدى ، لأنه يتجاهل التنوع وعلاقة المعنى • فهى تنتمى الى بعضها على أنها أنواع مختلفة من الخير ، أى الافضاء الى الخير ، أى الافضاء الى السعادة المتوافقة •

ان المعنى الكامل « للحقوق » الموجودة لا يمكن فهمه الا فى سياق السياسة والقانون ، حيث تقوم هذه الفكرة بدور رئيسى • وهى مفهوم أخلاقى أساسى، وينبغى أن تلقى تفسيرها الأول ها هنا •

ان الحقوق تعتبر فى بعض الأحيان مبادئ مقررّة ، ولكنها فى النظرية التبعية ، المقترحة هنا ينبغى أن تفسر بما تؤدى اليه من حياة خيرة • ان السعادة المتناسقة يسوغها ما تعطيه للمصالح المتعددة التى تحدث فيها توافقا • ان ما تطلبه كل من هذه المصالح من خير الكل « حق » لها • وتنال السعادة المتناسقة بالتنظيم ، وهى تضع حدودا للمصالح التى تؤديها • ومن ثم لا يكون الحق هو المطلب غير المقيد لمصلحة الجزء ، ولكنه المطلب « الحق » • • وهو مطلب يكون تحقيقه متلائما مع تحقيق مطالب أخرى • ويكون لكل مصلحة مجال تتمتع فيه بحرية السعى وراء ميلها الخاص ، ولكنه ميدان محدد ، تحده ميادين مصالح أخرى داخل نظام يؤيد كل المصالح ويمدها بمدده •

ومع أن حق انسان يشبه من ناحية المبدأ - أية منفعة خاصة ، الا أن هناك اختلافا هاما • ان حدود حق أية مصلحة خاصة تحددها الإرادة التأميلية للانسان الذى تنتمى اليه - أما فيما يتعلق بالمطالب النسبية لمصالحه ، فان الشخص هو السلطة الأخلاقية الذاتية الحاكمة النهائية • ويتبع هذا أنه أينما كانت مصالح شخص آخر موضع اهتمام ، فان هذا الشخص الآخر ينبغى أن يوافق

لأنه حاكم نفسه ونهائي بالمثل ، ومن ثم يوجد حق مزدوج داخل الخير الأخلاقي الاجتماعي : وهو حق كل انسان في أن يؤخذ في الاعتبار وأن يزود ، وحق كل شخص في أن يستشار وأن يوافق على التدبير .

— ٤ —

وتوجد فكرة أساسية مشتركة بين « ينبغي » ، « يجب » ، التزام أخلاقي وأمر أخلاقي . ولكي نوضح الموضوع كان من الضروري ألا نؤيد هذا المعنى الأساسي فقط ، ولكن أن نأخذ في الاعتبار ظلالا متعددة للمعنى وانعدام المعنى .

ان ما ينبغي أن يفعل — على مستوى الحديث اليومي — هو ما تستدعيه غاية معينة ، انه المقابل المخالف للحق . وما ينبغي فعله أخلاقيا هو ما يستدعيه هدف الخير الأخلاقي أي السعادة المتناسقة . ان الفعل الذي ينبغي فعله قد يكون وقد لا يكون شرطا ضروريا أو كافيا للخير . وقد يكون الفعل الاجباري وقد لا يكون فعلا فريدا ، فقد توجد أفعال متعددة في حالة معينة ترضى طرف الدلالة على الخير ، وهو ذلك الفعل الذي ينبغي أن يفعل .

وهذا الالتزام الأخلاقي الذي يعبر عنه بشكل أمر ومن ثم بصوت أمر ، شيء عرضي يرجع الى الحقيقة التي تقول ان الفعل الحقيقي يرتبط بالسلطة السياسية أو الأبوية أو أية سلطة أخرى . أو قد تكون أمرية الالتزام أثرا تابعا للضرورة المنطقية التي استنتجت بواسطتها حقيقة الفعل من نتائجه . فكما يمكن أن تظل كلمة « انك ستفعل كذا » باقية بعد أن توقفت السلطة عن النطق بها ، فكذلك كلمة « ومن ثم » أو نغمة الضرورة قد تظل داخل السلطة بعد أن تختفي الفروض .

ويطبق الاصطلاح « واجب » بصفة أولية على الفاعل الأخلاقي ، لكنه لا يطبق الا بصفة ثانوية فقط على الأفعال التي « تصطف مع الواجب » انه اصطلاح أقوى من « ينبغي » لأنه يرتبط بوعده متضمن ارتباط به الفاعل ، وعندما يقال ان كل حق يقابله واجب ، فان هذا يعنى أنه عندما يطالب بميزته على أنها حق أخلاقي ، فقد التزم باعطاء ميزة مماثلة للطرف الآخر . واذا لم يقم بالوفاء بنصيبه ، لا كصاحب حق مستفيد فقط ، وانما كمحسن أيضا ، فانه يتعرض لتهمة التناقض ، وكذلك يتعرض للاستياء الذي له ما يسوغه من جانب المستفيد

الآخر . وتوجد واجبات كثيرة وحقوق كثيرة ، وتوجد حقوق كثيرة بعدد النظم الأخلاقية بمبادئ محددة وارتباطات متبادلة . وتوجد واجبات كما توجد حقوق ترتبط بكل دور فى أى مجتمع منظم - دور الأب أو الجار أو الجندى ، أو صاحب العمل والعامل أو المواطن .

وعندما يقال ان فعلا ما ينبغى أن يفعل ، فان ذلك يعنى أن خيرا يؤدي اليه الفعل يستدعى فعله . وفى هذا المعنى الأساسى تكون « ينبغى » محددة تحديدا كافيا بالخير ، والفعل ، والظروف ، ويؤدي هذا التحليل الى « التزام حقيقى » و « واجب حقيقى » على اعتبار أنها مختلفة عن ، وسابقة على ، مجرد الشعور بالالتزام ، أو « الاحساس بالواجب » .

والتمييز بسيط واضح فى حالة الالتزام العقدى . وسواء أكان رجل يدين حقيقة لرجل آخر بمبلغ من المال أم لا فهذا أمر يختلف تماما عن مسألة موقفه الذاتى . وقد يتجاهل مقتضايا التزامه ، ولكن ذلك لا يعفيه فى هذا الصدد . ان التزامه قائم فى التعهدات الماضية وفى علاقاته الحاضرة ، سواء اعترف بذلك أم لم يعترف . ولكن نفس هذا بالضبط ينسحب على كل التزام أخلاقى . وهذا متضمن فى الموقف كله : فهو عند انراء أو ليس عنده ، سواء شعر بارغامه ومارسه أم لا . واذا لم يكن ذلك كذلك فلا معنى لأن ننبه انسانا الى التزاماته ، أو أن نقدم براهين لتأييدها ، أو أن نفرس وعيا بالالتزام حيث لا يوجد قبلا . وعندما توقعنا انجلترا من كل رجل أن يؤدي واجبه « فلم تكن انجلترا خالقة للواجبات ، ولكنها كانت توجه النظر اليها ، وتطالب بأدائها » . وآخر مثال على ذلك هو امتداد الأخلاق الى العلاقات المتبادلة بين الانسانية كلها . وعندما تحض الأمم على أن تعتبر اهتمامات ومصالح بعضها البعض ، فان ذلك لا يعنى أن تكتسب الشعوب واجبات جديدة ، ولكن يعنى اعترافا جديدا بالواجبات القديمة التى كانت مهمة حتى ذلك الحين .

ولما كانت « ينبغى » سواء اعترف بها أم لم يعترف - هى بطبيعتها تضمنين واقحام ، فانه يوجد فرض نهائى لا يستنتج ضمنا بالمثل ، ان ذلك الشكل الذى تستمد منه كل الواجبات الأخلاقية ، ليس فى حد ذاته « الزام » أخلاقيا . ومن ثم فاذا كانت كل الالتزامات الأخلاقية مستمدة من خير السعادة المتناسقة ، فلا معنى أن نسأل عما اذا كان الناس ينبغى أن يكونوا سعداء فى تناسق

وتوافق . ولكن هذا ليس حجة ضد النظرية الحالية الا من حيث الفرض الاعتسافى بأن الخير معناه . . « ما ينبغي أن يكون » .

وبناء على هذه النظرية المرتاة هنا ، فإن الالتزام والالتزام والواجب ليست غايات نهائية أخلاقية ، ولكنها تختبر على محك الخير . ولقد تأمر نفوذ كانط من بين الفلاسفة ، ونفوذ مدارس الأخلاق الصارمة أو القاسية ، فى التفكير العام على خلق زعم يؤيد وجهة النظر القائلة بأن الالتزام الأخلاقى قاطع أو غير مشروط ، بدلا من أن يكون فرضيا وشرطيا .

بيد انه توجد تأويلات كثيرة ممكنة لهذه الناحية الصارمة المترتبة «للالتزام» والراى الانسانى زاخر بالأمور المقطوع بها غير المشروطة التى تعنى فقط حدود المعرفة . ولمعظم الآراء هذا الطابع المطلق ، لا لأنه لا يوجد أساس مستقبلى من حيث البعد ، ولكن لأنه منسى أو متجاهل أو لم يكتشف بعد أو أنه يتجاوز قدرة الانسان الذى يعتقد هذا الراى . ومن ثم يكون رآى انسان أنه ينبغي ألا يكذب هو بالنسبة لمعظم الناس أمرا شرعيا بسيطا بدون « لماذا » أو لآى غرض . ولا يتضمن ذلك عدم وجود (لماذا أو لآى غرض) . ولا يتضمن أيضا أن الالتزام بقول الحق لا يستند الى حقيقة أن الصدق مطلب أساسى للاتصال والتفاهم ، وأنه من ثم شرطى بغرض التنظيم الاجتماعى ، ولكنه يتضمن فقط أن معظم الناس فى معظم الوقت ليسوا واعين لهذا الشرط .

أو قد يعرض الواجب نفسه غير مشروط ، عندما يسلم بالشرط تسليما ، ومن ثم فاذا قيل ان انسانا ينبغي أن يطيع ناموسا أو شريعة أو سنة تتصل بحسن تدبير المال أو الصحة ، فليس من الضرورى النص عينا على أن مثل هذا المسلك خلىق بأن ينجيه من الافلاس أو الموت ، لأن خير الوفاء بالدين أو البقاء على قيد الحياة معترف به اعترافا عاما لا يحتاج الى ذكر .

على أن الجهل أو الافتراض اللاشعورى ليسا فقط أسباب هذه الوجهة المترتبة من «الالتزام الأخلاقى» . فهى غالبا ماتعب عن ضغط الضمير الاجتماعى . ان عاطفة الجماعة تخاطب الفرد مخاطبة قطعية ، ولن تستمع الى أعذار . وهو عندئذ يقول الحق لأنه يرغب فى أن ينال احترام معاصريه . أو قد تعبّر « ينبغي » عما يريده الفرد لنفسه . ان الانسان لا يطبق أن يظن فى نفسه أنه كذوب ، فقد اكتسب لنفسه مثلا عن نفسه تحرم ذلك . وليس ذلك حجة

ضد الاحسان الاجتماعى لقول الحق ، ولكن يعنى فقط أن هذا العياد يعززه عياد آخر وهو تقبل الذات والرضا عنها . أن على الانسان أن يعيش مع نفسه ومع غيره أيضا .

وقد وجه بعض الانتباه فى فصل سابق الى النظرية التى تقول ان كلمات القاموس الأخلاقى لها معنى انفعالى وهى بهذا تتميز عن المعنى الموضوعى . فى حين أننا نبذنا هذه النظرية فى تطبيقها الكاسح ، الا أننا اعترفنا بأنه على الرغم من أن لهذه الكلمات معنى موضوعيا الا أنها قد تستعمل - وهى غالبا ما تستعمل - بقصد انفعالى فقط ، أى انها تعبر عن موقف ما ، وتدفع الى موقف مشابه ، فى الشخص الذى توجه اليه . وهذا صحيح بصفة خاصة بالنسبة لكلمة « يلزم » . فعندما يقال لشخص بأنه يلزم أن يقول الحق . ومادام قول الحق هذا يعبر عن الحقيقة الراهنة ويشعره بأنه مجبر على قول الحق ، وما دام الأمر هكذا ، فلا مراء فى الالتزام . ويكون الأمر عند ذلك قاطعا ، بمعنى أنه يقال بشكل قاطع ويطلب بطاعة عمياء .

ان مطالب الضمير المتزمتة التى لا تلين ولا تقبل التفاهم ، سواء أكانت شخصية أم كانت اجتماعية ، على الرغم من أنها فى طبيعة ترتيب نظام الدوافع النفسية ، الا أنها ليست الأولى فى ترتيب التسويغ . وعندما يعزى التزام الى فاعل أخلاقى ، مع عدم ذكر الأسباب ، أو عندما يحض على فعل ما ينبغى أن يفعله ، نخطب ود شعوره باحترامه لنفسه ، أو باعتباره لمواقف الاستحسان ، أو الاستهجان للآخرين ، فمن المناسب دائما أن يسأل الفاعل لماذا ينبغى على ؟ ويكون الجواب عن هذا السؤال هو الذى ينطق بالسبب النهائى للالتزام ، وهو الذى يكشف عن المعنى الأساسى للمفهوم .

ان الاعتراض على أية نظرية تجعل الالتزام الأخلاقى مشروطا أو مفترضا يرجع فى معظم الأحوال الى افتراض أنها تترجم الى نصوص أنانية . وصحيح أن هذه النظرية تعرض بهذه الصيغة ، وهى بصفة عامة تتخذ هذا الشكل . ولهذا فهى تأخذ على أنها تعنى أن واجب أى انسان مشروط بمصالحه الموجودة . ومن ثم يكون المعنى الكامل لعبارة « هذا واجبك » « هو هذا واجبك اذا كان كذا وكذا هو هدفك » . وعند ذلك تتفادى الواجب اذا كان كذا وكذا ليس هدفك .

وليس هذا هو الرأى المقترح ها هنا . ان الواجب يستمد من الخير . والخير نسبى بالقياس الى المصالح ، ولكنه ليس فقط بالنسبة لمصالح الفاعل الذى

واجبه موضع البحث . ان النتيجة الخيرة التي تحدد الواجب قد تتصل بمصلحة آخر ، أو بكل المصالح المعنية ، حتى عندما لا يحس بها احساسا انعطافيا ، أو يعترف بها من قبل مؤدى الفعل . ان واجبي مشروط بفرض تحقيق السعادة المتناسقة لا بفرضي فحسب . وعندما يؤول الواجب هكذا ، يكون للواجب طابع معين غير مشروط نسبيا لاي شخص معين . فلا يمكن أن يتفاداه بالتجاهل أو غرض النظر أو اللامبالاة أو الأثرة . وهذا التفسير تفسير تبعي أو غائي ، ولكنه تفسير عام وليس أنانيا .

وبسبب حقيقة أن الدعوة الى خير أكبر تجب الدعوة الى خير أقل ، وغالبا ما تؤكد سيادتها ، يكتسب الواجب صفته التحريمية الكريمة . فالواجب مستقل عن الميل الراهن ، وهو يقف ضده اذا اقتضى الأمر . وهنا يؤلم الواجب . ولكن الألم ليس الواجب ، بقدر ما هو الشأن في حالة الاستشهاد والتقوى . فالاستشهاد ليس التقوى ، ان الواجب يمكن أن يكون غير مؤلم ، الا أنه مع ذلك يظل واجبا دون أن يعتور وجوبه أى نقصان .

— ٥ —

أما وقد فحصنا معنى المحمولات الأخلاقية « خير » و « حق » و « الزام » فانه يبقى بعد ذلك مسألة المسند الذى تسند اليه هذه المحمولات في الأحكام الأخلاقية اسنادا مناسباً . أى نوع من الكينونة يمكننا أن نقول عنه انه خير أخلاقيا أو « حق » أو « ملزم » .

ان الصفة الجوهرية لأية وحدة لكي تكون لها مميزات أخلاقية هي المصلحة أو الاهتمام أو الجدوى . فمما له مغزى أن تعزو صفات أو مميزات أخلاقية لمحمد عليه الصلاة والسلام أو الى محرك الجبال ، ولكن نسبتها للجبل لا تعنى شيئا . ولكن اذا كان على وحدة ما أن تكون مدارا لحكم أخلاقى فان شيئا أكثر من هذا يطلب ، وهو تفاعل الاهتمامات أو المصالح . ان محمدا لم يكن مهتما فحسب ، ولكن له مصلحتان أو أكثر تؤثر كل منها في الأخرى ، وتؤثر في مصالح أصحابه . ان ميدان أو عالم الحديث الأخلاقى محدد بتخوم ميدان الكينونات الذين تدفعهم المصلحة ، وتقف مصلحة كل منهم امام الأخرى داخليا وخارجيا في علاقات من التناسق أو الصراع . وفي عالم لا يوجد فيه عقل لا توجد أخلاق . ولا توجد أخلاق في عالم — اذا أمكن وجود ذلك العالم — تكون

فيه العقول ذات توقعات حقيقية أو ذاتية ، ولكنها لا تحفل أيا كان الأمر بشيء .
ولا توجد أخلاق في عالم توجد فيه مصلحة واحدة فقط ، أو توجد فيه المصالح منفصلة بشكل لا يؤثر كل منها في الأخرى .

بيد أن مجال الأخلاق مقيد ، علاوة على ذلك ، بحيث أنه مقصور على كائنات تستطيع أن تفهم تأثيرات مصلحة في أخرى ، وأنها تخضع لأحكام وضوابط تبعاً لذلك .

إن عضواً في مجتمع سعيد متوافق ينبغي أن يلائم بين مصالحه وبين مصالح الآخرين ، ولكي يفعل ذلك ينبغي أن يكون على وعي بالمعنى الاجتماعي لما يفعل .
ولكي يؤدي ما يؤدي صواباً أو خطأ ينبغي أن يتكهن (صواباً أو خطأ) بنتائج فعله . ولكي تكون له واجبات والتزامات ينبغي أن يكون قادراً على أن يستنتج ما تتطلبه الغاية الأخلاقية وما تقتضيه منه . وبعبارة أخرى فإن الأحكام الأخلاقية تفترض وجود قدرات إنسانية معينة ذات خصائص مميزة . ويتجاوز التوافق والصراع هذه الحدود . إن السلام هو السلام ، والمذبحة هي المذبحة حيثما حدثت ، وقد يمدح أحدهما ويذم الآخر . ولكن الأخلاق تتطلب أن يعرفها الفاعل على ما هي عليه ، وأن يدبجها على أنها الإدراكي الوسيط لمصلحته . وعلى هذا المستوى فقط من المقدرة يصير الفاعل « ملوماً » أخلاقياً أو مسئولاً .

وحيث يوجد الصراع فإن الأخلاق تطلب إزاحته ، وحيث يكون الصراع ممكناً فإنه يتطلب أن يتفادى . إن الصراع الفعلي يستنكر أساس إمكان تفاديه إذا فكر الفاعل ، ويلام الفاعل إذا لم يستطع أن يتفاداه . أما التوافق ، فهو لا يمدح فحسب ، ولكنه موضع تقدير ، وخليق بالثواب على أساس أنه حصيلة بعد النظر والاستدلال المنطقي . إن الأخلاق تعمم على الإطلاق أفعالا خاصة تحت قوانين مطردة مثل « القاعدة الذهبية » ، وفي نفس الوقت ينسب هذا التعميم المطلق إلى الفاعل . إنه يحكم على الفاعل الأخلاقي بأن يحب أو لا يحب جاره كما يحب نفسه ، ويحكم عليه في نفس الوقت بأن له قدرة على فهم معنى القاعدة والامتثال لها . وبالمثل فإن الأخلاق لا تحكم على الإنسانية بأنها في حالة حرب شائنة أو سلام عظيم فحسب ، ولكنها تفترض أن نفس الإنسانية التي تقاسى أو تستفيد قادرة على الترحيب بهذه الأفكار وتطبيقها على نفسها . وعلى أساس نفس الفرض يعتبر الفاعلون الأخلاقيون مسئولين ، أو « يأخذون على عاتقهم مسئولية » ، أو « لهم مسئولية » أو « غير مسئولين » .

وموجز القول أن الأحكام الأخلاقية تصدر عن كينونات هي نفسها - عن طريق وساطة مصالحتها - أكفا لاصدار الأحكام . حكم مقابل حكم . والفاعل الأخلاقي المسئول أو المألوم كائن عقلي في هذا المعنى ، أى انه قادر على فهم أفكار عامة ، وانه قادر على تثبيتها بالكلمات والرموز الأخرى ، وأن يستنتج منها ، وأن يتعرف عليها في مناسبات خاصة ، وأن يبرهن عليها بالدليل . وهذا هو المعنى الذى يكون الفاعل فيه حرا ، أى قادرا على التصرف العامد مختارا ، لا متأثرا بالشهوات الوقتية فقط ، أو بحكم العادة ، أو تحت تأثيرات كيميائية جسدية تكمن تحت عتبة العقل .

ويذهب البعض أحيانا الى أن الأحكام الأخلاقية تصدر على النوايا لا على الأفعال ، ولكن عندما يحكم على دافع بأنه حق أخلاقيا فإن ذلك يكون لأن الفعل الذى يدفع اليه حق - وهو حق بمعنى انه يقود الى تناسق شخصى أو اجتماعى . ان النية السليمة تميل الى الخير من حيث هي ، والى المدى الذى تذهب اليه ، ولكنها لا تذهب الى نفس المدى الذى يذهب اليه الفعل . ان الوقوف عند نية سهلة لا تحوج الى جهد ، طريقة جد عادية للتقصير فى الحق الذى يقول . . . ان جهنم مفروشة بالنوايا الطيبة ، . ولكن لما كان الحق أصلا صفة لفعل يحكم عليه بنتائجه ، فانه يمكن أن يمتد ليشمل الدوافع والمواقف، والسياسات، والشخصيات والأشخاص ، والنظم والمجتمعات . . . وبالجملية يمتد الى كل المصالح والقوى ، وتنظيم المصالح التى تؤدى الى سعادة متسقة .

وإذا كانت الأخلاق تحتاج الى احسان عام شامل ، فانها تقتضى اهتماما بكل مصالح الكائنات ذات المصالح . وهى لا تسمح بتحديد موضوعات الاحسان بحيث تقتصر على وسطاء أخلاقيين مسئولين . ويثير هذا التضمين السؤال الشائك للوضع الأخلاقى للحياة الحيوانية . ان تشبيه لويس كارول عن « بقر البحر والمحار » (الذى يعطف فيه « بقر البحر عطفًا شديداً على المحار الذى يأكله » بتهديدات ودموع ، ويمسك بمنديله أمام دموعه المنحدرة) ، يمكن أن يصلح تشبيها للعاطفية الزائفة التى تنسب الشخصية الى المحار . ولكن لها معنى أعمق . انها ترمز الى التناقض بين توكيد الانسان لشقيقته ، وبين أعماله الفعلية فى أكل اللحوم ، وعاداته فى تفادى التناقض بين احساسه الأخلاقى وشهواته .

ان العلاقة بين الانسان وبين الحياة الحيوانية هي أحد ميادين الحياة التى لا تزال ناقصة التأييد الأخلاقى نقصا فاحشا ، فطريا وعمليا . وأوضح

مثال يشبه فيه الانسان الحيوان هو معاملته للحيوان . وحل المسألة لا يكمن فى امتداد غامض للأخلاق بحيث تشمل « الحياة » . ان الأخلاق لا تبدأ مع الحياة ، لكنها تبدأ مع الشخصية ، ومهما كانت صعوبة التطبيق فيها هنا ينبغي أن يوضع الخط الفاصل .

ان الحيوانات تدخل مجال الخير الأخلاقى ما دامت كائنات ذات مصلحة . وليس من شك فى أن ألم الحيوانات ، شر واذى . وبقدر ما فى وسعنا أن نحكم فان الحيوانات ليست لها ارادات بالمعنى الكامل للاصطلاح بحيث تتضمن موافقة تأملية . وهى لا تستطيع أن تستمتع بالسعادة عندما تعتبر السعادة حالة أشخاص . ولكنها تستطيع أن تتألم وهى تظهر أليها دون شك . وهى تستطيع أن تحس الكره والنفور ، والجوع والعطش ، والخوف والغضب - وموضوعات هذه المصالح السلبية ضرور توضع بجانب المدين من حساب القيمة .

وهى ضرور بنفس المعنى الدقيق الذى ينسب الى أشياء لها نفس المصالح السلبية التى للانسان . وعلى هذا الأساس فان خبرات الحيوان وضروره تدخل ضمن نطاق الأخلاق عندما يفهم ذلك على أنه توفيق بين المصالح . ان ألم الحيوان ليس شرا فقط ، لأنه مؤلم للعقول الرقيقة للكائن البشرى . فالألم شر أصلا بسبب الاهتمام السلبي للكائن الذى يقاسيه ، انه ليظل شرا حتى اذا لم يوجد أى مشاهد مشفق على الإطلاق . ولا مفر من هذه النتيجة بمجرد ثبوت أن المصالح حقائق موضوعية يضطر الحاكم على القيمة أن يعترف بها سواء أكانت هذه مصالحه أم لم تكن .

ولا يتبع هذا أنه لا يوجد اختلاف أخلاقى بين الناس والحيوانات الأدنى من الانسان . ان الحيوانات موضوعات أخلاقية ، ولكنها ليست فاعلة أخلاقية . ان الشفقة على الحيوان شبيهة من الناحية الأخلاقية بالشفقة على الانسان ، والتسوة شر فى حالة كما أنها شر فى أخرى . ولكن مسألة التوفيق والتنسيق بين ما للحيوان من مصالح وما للانسان مسألة يحق للانسان فقط أن يصدر الحكم فيها .

ان العلاقة بين الشخص الانسانى وبين مصالح الحيوان تشبه علاقته بمصالحه الخاصة ، أكثر من شبهها بمصالح شخص آخر . فهو الحكم الأخير

لمصالحه هو ، فى حين أن الموقف الأخير لمصالح شخص آخر يستدعى موافقة ذلك الشخص . وبينما يدين الفاعل الأخلاقى بالرفقة والاعتبار لكل مصلحة ، ويشمل ذلك مصالح الحيوانات ، فإنه يدين بالمرعاة فقط الى كائنات قادرة على أن تتجاوب أخذا وعطاء ومستعدة للتجاوب . ان علاقة الفاعل الأخلاقى بالأطفال أو المجرمين أو المجانين مزيج من علاقيتين . وقد تشبه تلكم العلاقة بين الناس والحيوانات لولا أن الكائنات الانسانية مهما كانت غير كاملة فى انسانيتهما ، الا أنها تملك امكانية الشخصية أو اثرا عسفيا منها .

— ٦ —

يسرد شيكسبير فى الفصل الرابع المنظر الثانى فى مسرحية هنرى الثامن نقائص وشرو وفضائل الكاردينال ولزى . وتطلب الملكة كاترين أن تترك لكى تتحدث عنه ، « ومع ذلك باحسان » :

لقد كان رجلا ذا عزيمة لا حد لها
يضع نفسه دائما موضع الأمراء
وقد ربط كل الملكة بوحيه والهامة
كانت التجارة فى الدين لها مباحا
وكان رأيه هو قانونه ، وقد يقول
الكذب فى الجلسة مزدوج اللفظ
والمعنى ، ولم يكن مشفقا أبدا الا عندما
يريد القضاء على شخص ، وكانت وعوده ، مثله عندئذ ،
عظيمة ، ولكن أفعاله كانت ، كما هو الآن ، لا شىء

ويأتى جريفيث - حاجبه - مدافعا عن ولزى فيشير الى علم الكاردينال العظيم وفضله وفصاحته وكياسته ، وكرمه ، وجوده على الناس . ولا يوجد اختلاف بين الملكة وبين محاورها فى أنواع الأخلاق التى تمتدح وتذم ، ويبدو أنهما متفقان على أنه من الممكن أن يجمع ولزى بينها .

ان الصفة المميزة للأخلاق ان ضروبا مختلفة معينة من العمل ، يسلم عموما بأنها حق أو باطل فى عصر ما أو مجتمعا ما . والكلمات التى تشير اليها تكون قاموس المديح الأخلاقى والذم الأخلاقى ، وفى حين أنها لا حد لها فى

عددها ، (٣) وتعكس ضروبا مختلفة كثيرة من الظروف الشخصية والاحوال المحلية ، ويتعين تاويلها على أنها نتائج لتجارب الانسانية الاخلاقية ، أو جزء هام من الانسانية ، فانها تمثل رصيد الحكمة الأخلاقية فى العصور .

ومن المناسب أن نقسم هذه القوالب النمطية الأخلاقية الى مجموعات ثلاث : الفضائل - والشرائع - والسنن . فالفضيلة تشير الى ميول مكتسبة ، وعادات ومناهج ثابتة للمجتمع أو للفرد . وجماع فضائله ورذائله وتوازنها يؤلف شخصية الانسان الأخلاقية ، فعندما تحلل شخصية كشخصية ولزى مثلا ، فثمة صفات مميزة أخلاقية تفصل هذه الشخصية وتجزئها . وتأخذ الشرائع شكل القواعد التى تحلل أو تحرم . وهى فى شكلها الأكثر بدائية وسلبية تعرف باسم « المحرمات » . أما السنة فهى نظام أو سلم تصاعدى من الشرائع أو القوانين ، يوحده مثل أعلى غالب قهار على نحو ما .

والفضائل والشرائع والسنن لها عمومية كثيرة أو قليلة . ويكون بعضها عاما نسبيا لأنها تؤدى الى تناسق ، أيا ما كانت المصالح المتضمنة . والصفة الأخلاقية لفعل ما ، تكمن فى مراعاته لمصالح غير تلك التى يثيرها مباشرة . ان الاعتدال والفتنة ينطبقان على العلاقات المتبادلة المتداخلة بين مصالح نفس الشخص . ومن ثم فما دامت شهوة الجوع تتأثر باعتبار اللياقة البدنية وباعتبار ضروب النجاح العملية المستقبلية التى تتوقف على هذه اللياقة ، فان موضوعاتها تكتسب قيمة أخلاقية تفوق قيمة الجوع . ان الاعتدال أخلاقى بفضل عنصر الكبح والتوسط الذى يستحث على هذا النحو . وفى هذه الحالة تكون المصلحتان مصلحتين مستقلتين لنفس الشخص . ان الفتنة لا تختلف عن الاعتدال الا من حيث تركيزها على عاطفة اعتبار الذات . وهى تشير عادة الى وضع يكون فيه اهتمام طرف أول بمصلحة طرف ثان ، مصلحة تابعة - متوقفة على مصلحة ما للطرف الأول ، كان يتصرف على نحو يتفادى به عداوة الآخر ، أو يحصل على فائدة معينة منه ، من ناحية أخرى . أما عندما يكون الاعتبار لمصلحة آخر اهتماما مستقلا ، فانه يرتفع الى مستوى الاحسان المستقل - وهو ما يشار اليه عادة باسم « الاحسان » فحسب .

(٣) توجد قائمة من الفضائل يمكن أن يقال عنها انها نهائية وشاملة للجميع . وقد يمكن تصنيفها بطرق كثيرة . انظر لتصنيف معين كتاب المؤلف . . الاقتصاد الأخلاقى ١٩٠٩ - الفصل الرابع .

ان مكانة الاحساس العليا بين الفضائل ترجع الى حقيقة أنه يدفع بمصالح الآخرين الى الامام ايا كانوا ومهما كانوا . وينطبق هذا على كل حالات العلاقات المتبادلة بين الأشخاص . ولما كان الاحسان فضيلة رئيسية كما يقولون ، كذلك يقال عن الأنانية انها اس الخطايا أصالة وأكثرها اغتيا لا . انها لا تعنى - كما اشرنا من قبل - الانسان الذى تتحكم فيه مصالحه الخاصة (والا فما الذى يتحكم فى الانسان) ؟ ولكنها تعنى عدم وجود الاحسان المستقل . فاذا كانت خطيئة عامة فان ذلك يرجع الى أن الاحسان المستقل شئ ناقص دائما فى ضعفه أو فى مداه المحدود . ولكن توجد خطيئة أسوأ من الأنانية ، واعنى بها الغل (بما فى ذلك الكره - والحقد - والحسد) وهى أسوأ من الأنانية لأنها عدائية ومناجزة ، وليست مجرد عدم اكتراث بمصالح الآخرين . انها تطعن فى صميم حيز التناسق الاجتماعى .

وتفسر العدالة عادة بأنها تعنى كل فرد سينال ما يستحقه - وعندما يفترض أن الخطأ يستحق العقاب ، وأن الصواب يستحق الجزاء ، فان العدالة « الاقتصاصية » ، ضرب من « العدالة » التوزيعية - وهى احدى السبل التى ينال بها المرء من المجتمع ما هو حق له . وبقدر ما يزداد علم الجريمة استنارة وتهذيبا ، يتضح أكثر أن كل العدل عدل توزيعى .

ولكن ما هو مبدأ التوزيع اذن ؟ ان الأشكال التقليدية للعدالة التوزيعية تحذف عادة جوهر المسألة . فاذا سلمنا بأن كل انسان يحصل على ما هو حق له فكيف نقرر هذا ؟ ان الجواب على ذلك دائرى بشكل فاضح عندما يقال ان كلا سيحصل على « حقه العادل » . أو عندما تقحم مترادفات مثل « مقسط » ، أو « مساو » . وتوجد صيغ معينة متعددة - على غرار : لكل حسب حاجاته ، أو عمله أو اسهامه - ويتضح أنها كلها موضع نظر عند التطبيق . وأبسط جواب على المسألة هو اللجوء الى نصوص القانون القائم - ان الانسان له حق فيما يخوله له القانون شرعيا . ولكن هذا أمر بسيط جدا ، لأنه يتفادى مسألة عدالة القانون نفسه .

وواضح أن المسألة لا تحسم الا اذا رددناها الى محكمة استئناف أخلاقية نهائية ، ولا توجد مثل هذه المحكمة الاستئنافية الا عند الاتفاق الاجتماعى التاملى الذى يصل فيه الناس جميعا - ممثلين لمصالحهم ، وبأسطين لمصالحهم بحيث تشمل مصالح الآخرين - الى قرار اجماعى . هذا هو المبدأ - الذى لا يطبق

تطبيقا كاملا أبدا - والذي يصلح مرشدا لخلق مجتمع عادل ما استطاع الى ذلك سبيلا .

ان الصدق أقل عمومية من الاحسان لأنه محدود بالحاجة الى الاتصال والتفاهم . وبالمثل تطبق الشجاعة فقط على المواقف التي يكون ثمة خطر على المرء أن يواجهها . ولكن الصدق والشجاعة ولو أنهما ليسا عامين في السريان من حيث المبدأ ، الا أنه يمكن أن يقال انهما هامان من حيث التجربة العملية ، لأنه في الواقع ونفس الأمر ، وانسانيا ، توجد دائما حاجة للاتصال بالناس وحاجة الى لقاء الخطر . وبالمثل ، يمكن أن يقال ان الاقتصاد أو التدبير عام على أساس أنه توجد دائما حاجات مستقبلية يعمل حسابها قبل أوانها .

وتحتل « القاعدة الذهبية » بين الشرائع الأخلاقية مكانا فريدا . ان تقبلها الواسع في الأزمنة القديمة والحديثة ، في الوثنية وفي المسيحية وبين الأخلاقيين ، الذين بينهم بون شاسع مثل لوك وكانط ليس مجرد مصادفة . ان جوهر الأخلاق ان يتقبل كل فاعل أخلاقي مصالح الآخرين كما يتقبل مصالحه ، وأن يضع نفسه موضع الآخر ، وأن يضع الآخر مكانه ، وبهذا يتعرف على مصلحة ما بأنها مصلحة في ذاتها ، ومن حيث هي مصلحة مهما كان الشخص الذي تنسب اليه .

وينبغي أن يعطى المكان الأعلى للقانون الانساني بين كل القوانين ، وهو ذلك القانون الذي يتخذ تحقيق مصالح الناس جميعا هدفا متحكما ، وتخضع له كل الفضائل والشرائع . ويمكن أن يقال عن هذا انه الدستور الاخلاقي . ومع أن بعض الفضائل والشرائع والقوانين عامة نسبيا ، الا أنه لا يمكن تحريرها كلية من الظروف الخاصة . وتوجد كثير من الفضائل والشرائع والقوانين التي لها تطبيق محدود . وبعضها يرتبط نسبيا بالقياس الى حالة الفرد ، مثل السن أو الجنس ، وبعضها ينسب الى وظيفة اجتماعية كفضائل الأم ونواميس المواطنة ودستور الطبيب . (بدرجة كبيرة ، وكلها بشكل ما) الثقافة الكلية للمجتمع الذي تعبر فيه عن نفسها . ان الفضائل الوثنية لأرسطو تعكس العالم القديم ودولة اندنية اليونانية ، وتعكس الفضائل المسيحية لأوغسطين والاكويني عالما يحل فيه الملا الأعلى محل النظام المدني أو يفرض نفسه عليه . وعمل المؤرخ الأخلاقي أن يتتبع خيط التنظيم الأخلاقي خلال سلسلة من الحالات الملموسة ، وأن يميز بين ما هو عالمي أخلاقيا ، وبين ما هو محلي ووقتي .

ان الدور الكبير الذى تلعبه الفضائل والشرائع والقوانين والسنن يميل دائما الى ابهام المثال الاخلاقى . وهى تميل الى أن تنفصل عن غاية السعادة المتسقة التى تعطيها معناها النهائى . وعندما تصبح ثابتة جامدة فى قوالب نمطية فانها تميل الى أن تقف فى طريق التقدم الاخلاقى

وقد جرت العادة بأن يدرج « الضمير » ضمن المفاهيم الأخلاقية ، ولكن محتوى الضمير - ما يبيحه الضمير وما يفرضه - يتكون من هذه الفضائل والشرائع والسنن ، بالضبط ، كما ذكرنا من قبل . والا فاذا اعتبر قوة أو « رخصة » أو اعتمادا فانه يصبح نظاما . وبهذه الصفة سوف نتناوله فى الفصول التالية التى تعالج النظم الرسمية .

الفصل الثامن

برهان المعرفة الأخلاقية

- ١ -

لقد عرف الخير الأخلاقى بأنه السعادة المتسقة أو بأنه ذلك التنظيم للمصالح الذى يتمتع فيه كل بعدم تدخل الآخرين وتأيدهم ، سواء أكان ذلك فى نطاق الحياة الشخصية أم حياة المجتمع . ويصبح هذا هو « المبدأ الأخلاقى الأول » ، وهو يضع المعيار الذى تعتبر به الموضوعات صالحة أخلاقيا أو طالحة ، وهو الفرض الذى يستمد منه الحق والواجب والفضيلة . وهو يعنى أكثر المحمولات عمومية للحكم الأخلاقى والمفهوم الأساسى للمعرفة الأخلاقية . ولكن كيف يبرهن عليه ؟ ان الفيلسوف الأخلاقى ليس مجبرا على اظهار البيئة فحسب ، ولكنه مجبر أيضا على أن يقرر أى نوع من الأدلة يمكن أن يطلب ، ضسبطا وصوابا .

ويتأرجح الرأى فى مسألة المعرفة الأخلاقية بين طرفى اليقينية التعسفية وانشك الجزافى . فثمة أحكام يعتنقها الرجل العادى بدرجة كبيرة من الالتزام ومن الاحساس باليقين ويعترف بجهلها النظريون . ان المعتقدات الأخلاقية تحتل مركزا عجيبا ، لأنها تعتنق اعتناقا غيورا حسا على الرغم من الشكوك البادية التى تحف بها والتى لا جواب عليها . ومن السهل أن نفهم لماذا يرجع الرجل العادى الى اليقينية التعسفية عندما يضطر الى الوفاء بالعمل فى الأجل المحتوم ، ولكن لماذا تتجه النظرية الأخلاقية ، وقد حررت من ضرورات الفعل ، وحررت من اليقينية التعسفية ، الى الطرف المناقض للشك ؟

ويأخذ الشك الأخلاقى عادة ، أو الرأى الذى يقول بأن الأحكام الأخلاقية لا يمكن البرهنة على صحتها ، شكلا من شكلين : التأكيد بعدم وجود أحكام أخلاقية على وجه التحديد ، والتأكيد بأن الأحكام الأخلاقية نسبية أو دائرية . ويسود الاعتقاد - أولا - أن ما يسمى بالأحكام الأخلاقية ليس فى الحقيقة أحكاما تخضع للبرهان ويستدل على صحتها أو زيفها ، ولو أنها تأخذ صيغة كلامية تتكون من جل لها مبتدا أو خبر وفعل . وهذا الشكل الأكثر تطرفا من أشكال الشك الأخلاقية يأخذ شكلين : رفض الأحكام الأخلاقية لأنها

لا تستطيع أن ترضى مقتضيات التحقيق ، وتفسير الأحكام الأخلاقية على أنها مجرد أفعال من التعبير الذاتى والضبط الاجتماعى . ويعتقن الرأيان معا عادة ، أحدهما يعتبر الأحكام الأخلاقية كلالا لا معنى له ، والآخر يشرح دور هذا الهرء فى الحياة الانسانية .

ويستند انكار قابلية التحقق من الأحكام الأخلاقية الى فكرة معينة عن ماهية المعرفة ، مستمدة من العلوم الأكثر دقة ، وتتبع على أبعاد مختلفة بعلوم أخرى تدعو نفسها « العلم » . ويعرف الداعى الفلسفى لهذا المعتقد بالمنطقى الوضعى الذى تكون المعرفة عنده نوعان - معرفة منطقية رياضية وهى تحليلية ، بمعنى أنها لا تعطى أكثر مما وضع فيها بالتعريفات والقضايا ، والمعرفة التجريبية وهى معرفة تركيبية ، بمعنى أنها تؤدى الى اكتشافات جديدة ، وتتكون من افتراضات تحققها مادة الحكم فى حالات مضبوطة تمكن اعادتها ويمكن قياسها .

وينبغى أن نزن بعض الاعتبارات قبل أن نتقبل هذا التفسير الدقيق للمنهج العلمى على أنه تعريف للمعرفة بعامة . فلما كان هذا المنهج - أولا - مستمدا من الفيزياء ، فيتعين عدم افتراض تطبيقه على ما ليس فيزياء . وثانيا - أن هذا المنهج يخلق مشكلات لا يستطيع المنهج نفسه أن يحلها : مشكلات مثل الطبيعة الدقيقة للتحقق أو تركيب الفروض . أن المبحث الرئيسى للوضعية المنطقية نفسها - وادعاءها المحتكر للقب « المعرفة » ووصفها لسبيل المعرفة ، لا يبرهن عليه المنهج المنطقى الوضعى . أن مادة الفلسفة الوضعية المنطقية ليست جزءا من جسم الفيزياء . كما أنه ينبغى - ثالثا - أن نلاحظ أنه لا يوجد علم آخر غير الفيزياء (وربما الكيمياء أيضا) يستخدم منهج الفيزياء ، ومن ثم فإن التطبيق الدقيق لهذا المعيار يستبعد العلوم الاجتماعية ، بل والعلوم البيولوجية . ومهما كان الدور الذى أسند الى هذه العلوم - سواء أكان دور استقلال ذاتى ، أو فيزياء نصف متممة فإن أية نظرية أخلاقية لها كل الحق فى دور مماثل .

أما الجزء الآخر من الشك الأخلاقى ، وهو تفسيره لما يعرف بالأحكام الأخلاقية بالقياس الى التعبير عن النفس والضبط الاجتماعى ، فقد نوقش من قبل فى تطبيقه على أحكام القيمة بصفة عامة (١) . ويذهب البعض الى أن الأحكام

(١) انظر ما قبل الفصل جزء ٤ .

الأخلاقية ، مثلها في ذلك مثل أحكام القيمة الأخرى ، لا تقصد أن تصف موضوعا ، ولكن تقصد الى نقل موقف . والحقيقة هي أن ذلك لا يخص الأحكام الأخلاقية وحدها ، ولكنه ينطبق على كل الأحكام بدرجة ما ، وينطبق على الأحكام الأخلاقية وحدها بدرجة كبيرة نسبيا . ان الأحكام لا تلقى في فراغ ، ولكنها تناسب سياقاً معيناً ، وحيث انها تصدر في كلمات ، فهي شكل من أشكال الاتصال حتى ولو حدث بها الانسان نفسه . وإى تعبير منطوق سواء استخدم كلمات مثل « الحق » و « ينبغي » و « خير » أم لم يستخدمها قد يصلح لأن يكون مجرد اشارة أو كنية أو تهديدا أو أمراً أو اشارة . ولاخير من التسليم بأن الأحكام الأخلاقية ، حيث انها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالفعل والعلاقات الانسانية ، فانها أخرى الأحكام بالاستعمال بقصد « عاطفي » على ذلك النحو . ولكن لا يجادل أحد في أن الأحكام الأخلاقية تؤكد قضايا تمكن مناقشتها والبرهنة عليها بنجاح بشكل ما . ووظيفة النظرية الأخلاقية أن تنظر في هذه الأحكام الأخلاقية التي تؤكد القضايا ، وأن تبحث عن الدليل الذي يمكن أن يذكر تأييداً لها . والسؤال هو : « بماذا وكيف تعرف الأحكام الأخلاقية عندما تكون أفعال ادراك ، ومادامت كذلك ؟ » .

والحجة الثانية للشك الأخلاقي هي تهمة النسبية . فالأحكام الأخلاقية تعتبر نسبية بطريقة خاصة ومردية . ولكن النسبية – كما ذكرنا من قبل ، فاسدة فقط عندما تتواري . ان الأحكام الأخلاقية تطبق عادة ، معياراً دون أن تذكره . وذلك كان يذكر أن فعلاً مؤذياً ، عمل « ظالم » في حين كان ينبغي أن يقال انه « ظالم حسب مقياس السعادة المتسقة » . وبصفة عامة فإن مقياس انسان أو مجموعة مقياس ثابتة ومعتادة ، لدرجة أنه لا يظهرها الا ملاحظ منفصل ، أو تتجلى بوساطة عملية مطولة من التسويخ الذاتي ، وتكون النتيجة أن الحكم يؤكد معياراً مطلقاً ، في حين أنه يعنى في الحقيقة علاقة . وليس هذا خاصاً بالأحكام الأخلاقية . ان الناس يقولون عن شجرة انها « كبيرة » دون أن يخصصوا اذا كانوا يعنون ارتفاعها أو مقاس محيطها ، وقد يشيرون الى انسان على أنه رجل عظيم دون أن يذكروا اذا كانوا يعنون « قويا أو حكيما » ، أو يميزون حدثاً على أنه « بدعة » دون أن يخصصوا الأحداث المألوفة التي يقارن بها .

والأحكام الأخلاقية أحكام نسبية أيضا من حيث ان معنى المحمول معنى مبهم ومتغير . انه يقال عن الأفعال انها حق أو خطأ دون تنبه واضح عما يعنونه بكلمة « حق » و « خطأ » ، فقد يعنى البعض شيئا فى حين يعنى الآخرون شيئا آخر ، أو لا يعنون شيئا على الإطلاق ، وتكون النتيجة استحالة تحديد أى من الأحكام الأخلاقية المتعارضة حق ، وأيها خطأ . وينطبق هذا على كل الأحكام حتى تلك التى تدرس بعناية ودقة ، والتى تسمى علمية ، والتى تقل فيها الاصطلاحات غير المحددة الى الحد الأدنى . هل كلف الشمس سبب حالة الجو ؟ ان هذا يتوقف على ما نعنيه بكلمة « سبب » . ومن الممكن جدا أن يحدث صراع بين الآراء حول الموضوع ، ويتمذر حله ، وذلك لاختلاف المعنى .

ان من الممكن تحدى الأحكام الأخلاقية أو تأجيلها ، وذلك بإحلال السؤال « ماذا تعنى ؟ » محل « هل ذلك كذلك ؟ » . ولكن هكذا الحل مع كل حكم . وحتى عندما يعنون نفس الشيء فان الناس يعتقدون آراء مختلفة نسبية بالقياس الى درجة قدرتهم ووصولهم الى الدليل . ليس من شك فى أن مثل هذه الصراعات فى الرأى صراعات عادية بوجه خاص فى ميدان الأخلاق ، حيث يكون الهوى متحمسا غيورا ، وحيث تكون العوامل غير المعروفة عديدة ، وحيث تكون سلسلة التفكير طويلة ومعقدة . بيد أن مثل هذه الاختلافات فى الرأى قائمة فى كل ميدان للبحث .

— ٢ —

ان المعرفة الأخلاقية تختلف عن الأنواع الأخرى من المعرفة ، لا من حيث انها معرفة ، ولكن من حيث موضوعها . وقبل أن نبرهن على هذا الرأى ينبغى أن نزيل بعض الأخطاء الشائعة .

يذهب البعض أحيانا الى أن المعرفة الأخلاقية تختلف اختلافا أساسيا عن كل معرفة أخرى من حيث ان مادتها هى المشاعر ، ولكن هذا الرأى رأى محفوف بالالتباس . ان مادة الشعور قد تؤخذ على انها تعنى حالة أو فعل الشعور ، وقد تفهم على أنها تعنى ما يشعر به . وفى الحالة الأولى فان الشعور هو الذى يلاحظ ، سواء أكانت الملاحظة استبطانية أم سلوكية ، وفى الحالة الثانية يلاحظ موضوع الشعور ، ويكون الشعور هو الملاحظة . وفى الحالة الأولى لا تختلف المادة عن مادة علم النفس، التى تشمل الشعور والاحساس، وأشكالا

أخرى من الحياة العقلية فى نطاق موضوعها • وفى الحالة الثانية تكون المادة هى تلكم الصفات أو بقية « الوحدات المحايدة » التى تفهم فهما مباشرا بوساطة الشعور ، والألوان مثلا تفهم فهما مباشرا عن طريق الاحساس النظرى ، والأنغام عن طريق الاحساس السمعى • وفى كلتا الحالتين توجد مادة تجريبية يمكن بها التحقق من صحة الفروض •

ويتصل بهذا الخطأ اتصالا قريبا الرأى الذى يقول ان المعرفة الأخلاقية - على خلاف كل معرفة أخرى - ينبغى أن تحرك الإرادة فى نفس الوقت الذى تنفع فيه العقل (٢) • ويقال ان الحكم بأن « هذا حق » أو الحكم بأنه « ينبغى أن أفعل هذا » لا يمكن أن يكون صحيحا الا اذا كان الانسان مستعدا لأن يتصرف تبعا لذلك • ولكن هذا قد يستبعد امكانية الميل لفعل شئ معين لأن الانسان يرى أنه حق • وقد يجعل من أحكام على غرار « هذا هو الحق الذى ينبغى أن نفعله فى هذه الظروف » أو « ينبغى أن تفعل هذا » أو « ينبغى عليه أن يفعل هذا » ، كلاما لا معنى له • ولن يؤدى الى تعليم اخلاقى ، ذلك التعليم الذى يحكم أولا ما هى واجبات الانسان ، وبعد ذلك يبحث عن وسائل غرسها لدى يعيش الانسان وفقها •

وقد هيم الموقف الآن للتعبير الايجابى بأن المعرفة الأخلاقية لها نفس المميزات العامة ، وتخضع لنفس النظام الذى ينطبق على كل ضروب المعرفة • فهى صحيحة أو باطلة طبقا للبيئة ، وينبغى أن تتفادى التناقض ، وأن تصطنع الفروض وتتحقق من صحتها • وينبغى أن تكون امينة على الغرض الخاص المنشود من المعرفة ، على الرغم من كل الاغراءات التى تدفع الى العكس • وينبغى أن تكون منكرة للذات، متقبلة للحكم الذى تصدره حقائق أو لزميات موضوعها • وينبغى أن تحدد اصطلاحاتها • هذه ، وكل المعايير الأخرى الشكلية ، أو القواعد التى تطبق على المعرفة بعامة ، قابلة للتطبيق على المعرفة الأخلاقية بخاصة وبنفس المعنى •

وحيث انها تخضع لكل هذه القضايا العامة التى تميز كل ضروب المعرفة ، فثمة نوعان من المعرفة الأخلاقية ، الاشتقاقية والاساسية • فعندما يقال ان

(٢) انظر لمناقشة اوسع لهذا الموضوع كتاب المؤلف « القيمة وجاذبيتها المحركة » المجلة الفلسفية ٤١ (١٩٣٢) •

جريمة قتل عمل خطأ ، فيكفى عادة أن نقول انها « جريمة قتل » . ويعتبر هذا كافيا ، ذلك لأن خطأ القتل شيء مسلم به . وقد ينطوى هذا الحكم تحت تعميم آخر مقبول ، مثل حق الحياة أو خير الأمن والنظام . ولكن اذا تتبع المرء هذا الطريق من فرض الى فرض ، وتفادى الدائرية فانه خليق بأن يصل أخيرا الى فرض نهائى أو فرض أولى لا يمكن الاستنتاج منه بالمثل .

ان تطبيق معيار السعادة المنسقة واضح . ان الحكم بأن الأشياء حق اخلاقيا أو باطل اخلاقيا ، خيرة أو سيئة ، اجبارية أو محرمة ، حكم يطبق معيار السعادة المنسقة . ويوجد حكمان ، الحكم الذى يتخذ المعيار ، والحكم الذى يطبقه . والمسألة الأساسية فى المعرفة الأخلاقية هى مسألة البرهان على الحكم الأولى أو الأساسى . انه حكم على المعيار ، يؤدى الى أن معيارا خاصا ، مثل السعادة المنسقة ، يحتل مكانا خاصا بين المعايير ، ويستحق أن يسمى «معيارا أخلاقيا» ، وليس هذا حكما أخلاقيا ، بمعنى أنه ينسب محمولات مثل « حق » و « خير » ، و « ينبغى » . ان النظرية الأخلاقية - سواء أكدت أن المعيار النهائى هو السعادة ، أو أن الحق الأخلاقى أو الخير الأخلاقى غير قابل للتعريف ، أو أن الواجب هو طاعة الله ، أو أن الحق هو ما هو معقول ، تقف خارج كل دائرة لمثل هذه الأحكام ، وتلقى أحكاما غير أخلاقية عليها .

ان الشرط الأول الذى ينبغى على مثل هذه النظرية أن تفى به ، هو أن يكون المعيار المقترح معيارا فى واقع الأمر ، أو يصلح أن يكون معيارا . فإذا أمكن تأكيد أن السعادة المنسقة معيار أخلاقى ، فينبغى أن يتفق ذلك مع الطبيعة الانسانية ، وظروف الحياة الانسانية ، بحيث أن الناس يكون فى وسعهم اتخاذ المعيار بالتربية والاقناع والاختيار ، وبعد أن يتخذوه يستطيعون أن يضبطوا مسلكهم تبعا لمقتضياته . وينبغى أن يكون صالحا لأن يستخدم كمعيار يمكن به تصنيف المصالح الانسانية أو تقديرها وكذلك الأفعال والشخصيات والتنظيمات . وسنجد الدليل على أنه يرضى هذه المقتضيات ، فى أنه يتخذ ويستخدم على هذا النحو .

وإذا أريد البرهان على أن السعادة المتناسقة هى المعيار الأخلاقى الأوحد ، بحيث تستبعد كل المعايير الأخرى التى تدعى نفس الشيء ، فينبغى أن يكون لها صفات أخرى فريدة . والا فانها ستكون معيارا واحدا بين معايير أخرى لا تختلف عنها الا من الناحية التاريخية . ولن يوجد أساس للاقناع يمكن به

أن يحول معتنق لمعيار آخر الى هذا المعيار • ويمكن أن يحكم عليه بهذا المعيار ، ولكن لا سبيل الى الحكم بين هذه المعايير • ان مقياس السعادة المتسقة لن يكون له سابقة نظرية •

— ٣ —

وقبل صيغة نتيجة ختامية والدفاع عنها ، بالنسبة للبرهان النهائى على المعرفة الأخلاقية ، فمن المفيد أن نستعرض وأن نقصد بعض المذاهب التقليدية التى اعتنقها على نطاق واسع كل من الفلاسفة ، والرأى العام • وأهم هذه هو البرهان البديهي والبرهان العقلى أو المنطقى والبرهان الميتافيزيقى والبرهان النفسى • ان عيوب هذه النظريات فى حد ذاتها تعليمية • وأول هذه البراهين المزعومة وأكثرها شيوعا هو الرجوع الى البديهة ، أو الى حد أخلاقى مطلق • فثمة على أساس هذا الزعم - أحقية مجردة فى الحق، ووجوبية مجردة فى «يجب» ، أو خيرية مجردة فى الخير ، ومن يعرف أين يبحث عنها أو كان مستعدا لها فانه سيجدها ، وعند ذلك ينتهى الأمر • والبرهان على أن فعلا معينا فعل حق هو مجرد رؤية أنه حق ، والبرهان على أنه ينبغى فعل شيء هو أن الانسان يعنى مبلغ التزام فعله • والبرهان على أن حالة معينة خير هو أن الخير يبرق منها •

ولهذا الرأى شكل سابق على النقد يروق للبديهة ، لانه يتفادى غمرات التفكير وغصص التحليل ، ويتفق مع العادة ، ومع طريقة إثارة العافية الفكرية بأقل قدر من المقاومة • والبديهة التى تأتى بعد النقد تعطى رخصة فلسفية الى هذه اللافلسفية • وتقبل فكرة مذمومة الآن لدى الكثيرين وهى الوضوح الذاتى • ان نظرية « المتوازيين » تعتبر فى الهندسة الحديثة فرضا ، ولكن فكرة البديهي فى الهندسة تذهب الى أن كون المتوازيين لا يمكن أن يلتقيا ، أمر بديهي واضح بذاته • وتبعا لهذا الرأى فان الاستقراء الاستنباطى بعامة ، سلسلة معلقة تبدأ من فرض واضح بنفسه ، وتنقل حقيقته الواضحة هذه الى كل النتائج التى تتبعه • وبالمثل ، وتبعا للبديهة الأخلاقية ، عندما يدرس انسان جملة يبدو فيها « الخير » و « الحق » أو « ينبغى » كمحاولات ، فان الانسان يرى فى نفس الوقت ما يعنيه المحمول ، وأن العبارة صحيحة • ولا يحتاج الأمر الى مزيد برهان على ما تحتويه فى نفسها •

وتثار البديهية عادة في المناقشة العادية للأمور الأخلاقية ضمن هذه النظرية الذميمة التي تقول ان « الغاية تبرر الوسيلة » . فيذهب الراى الى أن الوسائل قد تكون أو لا تكون حقا ، أو اجبارية مستقلة في ذلك عن النتائج الخيرة أو الشريرة .

ان مسألة الوسائل والغايات ليست أبدا في الحياة الانسانية ، علاقة بسيطة بين وسيلة واحدة وغاية واحدة . ان الوسيلة الى غاية واحدة تؤثر في أهداف أخرى بطريقة ثابتة . ان اختيارا تافها مثل اختيار وسيلة النقل الى محطة معينة - سواء سافر الانسان بالقطار أو بالطائرة يؤدي الى نتيجة أعلى وأكبر من الوصول الى المكان المراد الوصول اليه والوقت المراد الوصول فيه - نتائج بالنسبة لدفتر مواعيد الانسان ، وبالنسبة لمتعة الانسان بالمنظر . والوسيلة الى غاية في الفعل السياسى - مثل السلام فى أوروبا ، أو سيطرة ألمانيا ، أو انتصار الاشتراكية ستعترض أو تلفى أو تؤكد فى نفس الوقت وسائل لمئات أخرى من الغايات . وعندما تدم وسائل على أسس أخلاقية ، فان ذلك لا يعنى أن غايتها لا تبررها ، ولكن معناه أن الوسائل الى الغاية التى تحقق السعادة المنسقة ينبغى أن تكون لها أولوية على كل الوسائل الموصلة الى كل الغايات .

وقد ناقش آرثر كوستلر هذا الموضوع فى مقال قصير قيم (بعنوان « محنة أيامنا » وتحت « عنوان فرعى ») الأهداف النبيلة والوسائل المذمومة (٣) . وهو يشرح المحنة أولا بمأساة الكابتن سكوت وأصحابه الأربعة الذين قضوا نحبتهم لأنهم رفضوا أن يتركوا أحدهم وقد وقع فريسة للمرض . ويجد الكاتب بعد ذلك نفس المحنة فى العمل السياسى المعاصر ، ويشير الى أن تضحية تشمبرلن بتشيكوسلوفاكيا ، وقضاء هتلر وستالين على أعدائهما ، يمثلان عملا مضادا يشبه ما قد كان من المحتمل أن يفعله كابتن سكوت اذا ضحى بالضابط ايفانز لكى ينقذ الآخرين .

ويؤدى التحليل الى ايضاح صعوبات الحياة الأخلاقية ، ولكنه لا يلقى ضوءا على المبادئ المتضمنة . فمن الواضح أن اغفال النتائج لا يؤدى الى حل ، فلن توجد عند ذلك كارثة أو مأساة . فاذا أمكن الوصول بكل المجموعة الى هدفها ، ولو وصولا متأخرا وبعد معاناة ، أو لو أن ايفانز قبل عن طيب خاطر أن يضحي

به ، فإن ذلك يكون حلا ، ذلك لأن الفعل عند ذلك يمثل اتفاقا بين كل الأشخاص الذين تتعرض مصالحهم للخطر . وتكون الغاية عند ذلك تبرر الوسائل . ولكن إذا كانت الغاية لا تبرر الوسيلة فما الذى يبررها ؟ ان مجرد القول بأن الغاية لا تبرر الوسيلة قول لا قوة فيه على الإطلاق . وهو فى أحسن أحواله مضطرب يعبر عن حقائق متعددة وهى :

أن الوسيلة عادة وسيلة لغايات كثيرة ، وأن هدفا معينا لا يبرر وسيلته دون مبالاة بالغايات الأخرى ، وأن وسيلة لغاية أسمى وسيلة لغاية أدنى وأن وسيلة معينة تكون أحيانا غاية أيضا .

وقد يختار البديهي مفهوما واحدا من مفاهيم متعددة ، على أنه الهدف الأخلاقى الأخير . وقد يعطى هذا الدور للحق ، أو للوجوب أو للواجب أو للخير أو لما هو أحسن بعد شيء آخر أو للأحسن . ان أحكاما مثل « ان انجلترا كانت عمة فى اعلانها الحرب على ألمانيا » ، و « كان ينبغى على هتلر ألا يحتل بولندا » و « أن غالما يستعبده هتلر عالم شرير ، وليس عالما خيرا » ، هذه كلها أحكام أخلاقية . والبديهي يختار واحدة على أنها البديهة الأساسية ويستمد الأخرى منها . فإذا اختار « الخير » فإن « ما لا ينبغى » لهتلر قول يناقش من حيث الخير النسبى فى الأمور ، مما كان يمكن أن يكون نتيجة لعدم اعتدائه . و « الحق » بالنسبة لانجلترا يناقش من حيث التأثيرات الخيرة نسبيا لتدخلها . وعندما يختار الحق أو ينبغى على أنه مفهوم أساسى ، فان الأمور الناتجة تناقش من حيث أحقية أو وجوب الفعل الذى أحدثها .

وأهم ضعف فى رأى البديهيين يوجد فى تعدد وتناقض هذه البديهيات الأساسية . فما يعتنقه أحد البديهيين على أنه شيء أساسى يعتبره آخر شيئا اشتقاقيا . وكون نفس البديهة تؤكد أو تنبذ بواسطة بديهيين لهم نفس الانتباه والضمير ، لا يمكن الا أن يخلق نوعا من الشك فى أنهم جميعا مخطئون ، وأن بديهياتهم المزعومة ليست بديهيات على الإطلاق وإنما هى معتقدات تعسفية أو فروض أو كلمات لا معنى لها .

وفى عدا البديهيين المذهبيين المتزمتين ، فقد نشأ شك له ما يسوغه فى البديهيات . ويمكن التسوية فى الحقيقة التاريخية التى تقول أن كثيرا من البديهيات اللقائية قد فشلت فى الصمود على عكس اختبار الزمن ، وفى الفهم

المتزايد للطريقة التى تولد بها البديهيات المزورة وفى عياذ البديهي نفسه بالبيئة المؤيدة لما لا يحتاج الى تأييد ، لو كان بديهيا .

— ٤ —

ولما كانت البديهية الأخلاقية تستمد شهرتها الفلسفية من افلاطون ، فذلك المذهب العقلى الأخلاقى يدين بمكانته بين الفلاسفة الى تأثير كانط . ولا جدوى من أن نعالج دراسة تفصيلية لمذهب كانط . ولقد اختفى كثير من الدارسين الذين أغرتهم هذه المتاهة ، ولم يسمع عنهم أبدا منذ ذلك الحين . ان ما عناه كانط (سواء عناه أم لم يعنه) تعليمى للغاية ، عندما يفسر تفسيراً مباحاً الى أقصى درجة ، لا قيد عليه .

لقد حدد كانط المسد الأول الأخلاقى بشكل لا استثناء له . ولكى تشرح النصوص العديدة « لحيثياته القولية » فان الأخلاق تأمر بأن يعامل كل الناس على أنهم غايات فى أنفسهم ، وأن الحياة ستنظم تبعاً لذلك ، وأن على كل انسان أن يخضع فى سبيل غايته لمقتضيات المجتمع المتسق الذى يتألف منه هؤلاء الأشخاص . ولقد عبر أحد أتباع كانط عن هذا المثل الأعلى بطريقة أقرب الى تلك التى استعملت فى شرحنا فقال : « اذا لم نستطع أن نحقق هذا المثل الأعلى الجديد تحقيقاً كاملاً ، واذا لم نستطع أن نصل الى التناسق المطلق ، فلا يزال فى وسع الانسان أن يسير على ضوء المثل الأعلى . ان الانسان يستطيع أن يقول « انى سأصرف وكان كل هذه الأهداف المتصارعة أهدافى وسأحترمها جميعاً . . . » وهذا المثل الأعلى . . . يقول « ان الخير الأسمى ممكن اذا حققت كل الارادات المتصارعة بعضها البعض تحقيقاً كاملاً » (٤) .

J Royce , The Religious Aspect of Philosophy, Houghton (٤) Miff in Company. 1887 , pp. 144-5 .

ونظراً لأن رويس كان أحد المعلمين الذين أثروا أعظم تأثير فى المؤلف ابان دراسته ، فمن المحتمل جداً أن المؤلف الراهن يعكس هذا التأثير . على أن المؤلف أكثر وعياً بتأثير وليام جيمس الذى يتفق مبدأه (الشمولية) الوارد فى مقاله « الفيلسوف الأخلاقى والحياة الأخلاقية » اتفاقاً عجيباً مع فكرة رويس كما تتجلى فى السياق المشار اليه .

ولكن هذا التعريف للمثل الأخلاقى - مع سهولة قبوله - لا يمس مسألة البرهان . ان كانط يرى أن هذا المثل الأعلى لتناسق مجموعة من الأشخاص ، هو المثل الوحيد الذى يتفق مع العقل . وهو يطابق بين ملكة العقل والمنطق والمنطق بدوره ، يؤول ليعنى شيئين : الاتساق ، ويفسر على أنه يشمل التضمين وعدم التناقض أيضا ، والعمومية وتؤخذ على أنها تعنى الاشتمال على جزئيات تحت عموميات . وموجز القول ، فحجته أن المثل الأعلى السابق هو المثل الأعلى الوحيد الذى يمكن أن يعتنقه الانسان بلا تناقض ، والذى يمكن أن تنطوى تحته أعمال كل الأشخاص .

وفى الواقع ، لا يوجد - مبدأ للسلوك يتعذر التمسك به بثبات ، حتى تلكم المبادئ التى كان يمكن أن يرفضها كانط وأتباعه بكل جراءة . ومن الممكن نظريا التمسك ، بثبات ، بثبات جدا - بمبدأ التفخيم الشخصى أو مبدأ التفوق العنصرى . ومن الممكن فطريا أن يمارس كل الناس هذه المبادئ . وصحيح أن النتيجة تكون مؤسفة ، ولكنها لن تكون غير منطقية . كذلك لا يمكن أن يقال ان انسانا مارس احد هذه المبادئ المذمومة ، لا يريد أن يمارس غيره مثلها . فقد يفضل قوة التفوق والاستعلاء التى يكتسبها بالتغلب على المقاومة ، ويؤثرها على أخرى استسلم له فيها مناقسه أو خصمه بخضوع . وعلى حد تعبير مثل كانط الشهير ، فان فى وسع المرء أن يتخذ مبدأ الافتراء ، وفى نفس الوقت يفضل صحبة الكذابين المنافسين على صحبة الأغرار .

ورب من يحتاج بأن هناك أنواعا معينة من القواعد ذات صبغة معينة ، بحيث أن فوائدها الاجتماعية تنمو وتربو بنسبة مراعاتها بصفة عامة . وهذه هى الحالة فى معظم القواعد الأخلاقية الشائعة ، مثل الحق ، الأمانة واحترام الحياة . ولكن البرهان على هذه القواعد لا يكمن فى منطقتها ، ولكن فى الفوائد الاجتماعية التى تحصل منها . أو قد يقول قائل ان ما يريده الناس حقيقة هو ذلك النوع من المجتمع الذى يكون فيه ما هو خير لشخص خيرا للجميع . ولكن هل يريدون ذلك ؟ واذا أرادوا فان البرهان سيكون دعوة لما يريده الناس بالفعل ، وليس للمبادئ الشكلية للثبات والاطراد والعمومية .

ان النقص الأساسى فى نظرية المذهب العقلى هو فشلها فى التمييز بين المنطق وحقائق الحياة . فهذه الأخيرة قد تم تهريبها خلصة ، وبهذا خلقت تأثيرا زائفا بأنها اشتقت المبدأ الأخلاقى من المنطق مباشرة . وقد خلط كانط بين العمومية

المنطقية وبين العمومية الاجتماعية وعدم الثبات مع الصراع ، ومن ثم وجد أنه من غير المنطقي أن يمارس أشخاص مختلفون قوانين مختلفة ولكنه هو نفسه تحدث عن « اجتماعية الانسان غير الاجتماعية » (٥) ويعنى أن افكار الانسان من التنظيم الاجتماعى تنبثق عن تجربته الفعلية للصراع الاجتماعى . وهذه ملاحظة عميقة . وتكمن قوة مركزه ، ليس فى محاولته الفاشلة لاستنتاج أمره الأخلاقى من العقل ، ولكن فى مثله الأعلى عن مجتمع متناسق يكون فيه الأشخاص نهايات أخلاقية ، ولا يخدم الناس جميعا فحسب ، ولكنه يوجه موافقتهم بالأمر .

— ٥ —

ان السلطانية ، اذا أخذت كمنظريه أخلاقية ، يمكن رفضها بايجاز . ويمكن صحتها بأن مبدأ أخلاقى يمدّها بالحافز والجبر أو الرخصة لحق أو خير يتقرر على أسس أخرى . ان مجرد السلطانية ، أو السلطانية الصرف البسيطة ، انما نحدد الحق والوجوب والخير على أنه طاعة لأمر . فإذا أخذ « الحق » على أنه الشرط الأخلاقى الأساسى ، يكون الفعل حقا لأنه أمر به وليس مأمورا به لأنه حق . وينطبق نفس الشيء على «الوجوب» أو «الخير» اذا اختير أحدها شرطا أساسيا . ومن المشكوك فيه أن السلطانية المجردة قد أمكن المواظبة عليها ، والذود عنها على نحو موصول أبدا . اذ هى مرغبة على أن تطالب بالطاعة السلبية أو الطاعة دون سؤال عن السبب . ان كل سلطة - الله أو القسيس أو الحاكم - أو المدرس أو الأب - كلها تسوغ استحقاقها للطاعة ، بسبب قوة المطاع أو معرفته ، أو لأنه هو نفسه يمثل للقيمة الأخلاقية التى من المفروض أنه يخلقها بالأمر الذى يفرضه والذى يطالب بطاعته .

وحتى ما يعرف بالسلطة « المطلقة » مثل سلطان الله ، فيتميز بتركيبته وامتداحه لدى أولئك الذين يطيعونه ، بميزات وخصائص أخلاقية معينة تؤهلها لذلك . فقد يعتبر حكيما جلت حكمته ، وفى هذه الحالة يتخذ كالخير الأسمى أو المرشد فى العمل الأخلاقى ، أو قد يعتبر قويا ، جلت قدرته بيده الأمر ، وهو على كل شيء قدير ، ومن ثم واهب السعادة أو التعاسة لأولئك الذين يطيعون

(٥) السلام الخالد وبعض مقالات أخرى عالمية ترجمها و . هاستى ١٩١٤

أو يعصون إرادته • وقد يعتبر الخالق أو العناية الإلهية ، أو القدر الذى يحقق الحق والخير فى الطبيعة والتاريخ ، والذى يضمن لهما الفوز المبين • أو قد يعتبر - أخيراً على أنه هو نفسه التجسيم الأسمى للكمال الأخلاقى ، أو نموذجاً يجارى أو يجب • وفى كل حالة يقدم معيار أخلاقى سابق • وفى كل حالة يوجد أساس للطاعة ، وحكم بالحق ، أو الوجوب أو الخير الذى تفوض به السلطة •

ويمكن تسويغ سلطان الله على أساس أنه هو الدائم الباقي • وهذا ضرب من البرهان الميتافيزيقى بوجه اليه الانتباه الآن • وإذا كان لمثل هذه النظرية أن تمنى شيئاً على الإطلاق ، فإنها تحتاج إلى درجات من الوجود أو تبايناً من ضمن ، وبين ما هو كائن فى الحقيقة وما هو كائن ظاهرياً • وإذا سوى بين القيمة الأخلاقية وبين ما هو كائن ، فإن الاختلاف يحى بين الحق والخطأ ، وما ينبغى وما لا ينبغى ، وبسبب الخير والشر ، حيث إن كلا اصطلاحى هذا التضاد ، كائنان قائمان • وإذا وافقنا على وجود اختلاف بين الظاهر والحقيقة ، فإن «الحق» والوجوب والخير تحدد بانها الاتفاق مع الحقيقة ضد الظاهر ، أو مع الأوجه الأعمق والأوسع والأشمل والأكثر أساسية وأضدادها ، ضد ما هو زائف ، عابر ، وجزئى •

وستوجد ضروب متنوعة كثيرة لهذه النظرية بمقدار ما توجد ضروب متنوعة فى الميتافيزيقية سواء أكانت مادية أم منالية ، تعددية أم أحدية • ولكن ينبغى تجاهل هذه الاختلافات عند تقديم النظرية فى عموميتها • وينبغى أن يكون معتنقوها مستعدين لأن يقولوا إن الحق والواجب أو الخير ، أيا ما يعتبر من بينها المبدأ الأول الأخلاقى ، يعنى الاتفاق مع الطبيعة الأساسية للأشياء أيا ما كانت : سواء أكان نظاماً ميكانيكياً لعالم فيزيقى / كيميائى أم تطوراً داروينياً البقاء فيه للأصلح ، أم سبيلاً ماركسياً للتاريخ ، تقرره قوى اقتصادية وصراع طبقى ، أم النمو التقدمى لغرض خير ، أم تحقيق وجود روحى كامل • أم جوهر لا محدود ، أم مجموعة من الأحداث والأشتات التى لا رباط بينها •

وهذا الراى، شأنه فى ذلك شأن السلطانية ، نادراً ما يمتسك به ، إذا كان قد اعتنق على الإطلاق ، فى حالته الصرف (٦) • وإنما عادة يسوغ الاتفاق

(٦) ربما كان أقرب قول لهذا الصفاء ما نجده فى قول جونانان ادواردز « هذا تعريف عام للكمال : رضى الكائن عن الكائن ، أو رضى الكائن بالذات ، وكلما كثر الرضى وامتد كبر الكمال ، س • ه • فاوست • ت • ه • جونانان ادواردز ١٩٣٥ ص ٣٥ •

مع الحقيقة باضافته قيمة اخلاقية معينة على الحقيقة نفسها . ولكن النظرية تصبح عند ذلك دائرية . ان الحق أو الوجوب أو الخير تحدد على أنها اتفاق مع الحق أو العالم الخير - أو مع عالم يكون على ما ينبغي أن يكون .

واذا فهمت القيمة الأخلاقية بمعنى الموافقة ، أو عدم الموافقة على الوجه العميق البعيد المندى أو الكلى للأشياء أيا كانت ، فمن الممكن أن نحتفظ بتمييز بين القيمة الأخلاقية الايجابية والقيمة السلبية ، ولكن المضامين عجيبة حقاً . وتقتضى الأخلاق إذن أن يكون الانسان متناغماً مع اللامحدود ، أيا كانت النعمة التي يعزفها اللامحدود . وهي تتضمن أنه ينبغي على الانسان أن يعتلى الأفلاك أيا كان مسارها ، وأيا كانت نهاية المطاف . وهي تتضمن أنه اذا كان العالم بصفة عامة هو في الحقيقة غابة تحكمها أنياب ومخالب ، فمن الواجب والحق أن نجعل أنيابنا ومخالبنا حادة ، وأن نسهم بأقصى ما في وسعنا في المذبحة العامة .

ان النظرية الميتافيزيقية الأخلاقية التي يعتنقها معظم الناس في الحاضر ، تعرف باسم نظرية « تحقيق الذات » . وتنقسم الى مذهبين ، انثروبولوجي وكوني . ويمكن الجمع بينهما ، وقد يعتنق الأول دون الثاني .

ان النظرية الانثروبولوجية توحد بين الأخلاق وتحقيق الطبيعة الانسانية . وكون الانسان لديه بعض الملكات الخاصة التي تميزه عن الحيوانات الأخرى ، وإن الأفراد قد يختلفون في الدرجة التي يظهرون بها هذه الملكات ، مسألة لا جدال فيها . ولكن ينبغي أن يلاحظ أن الملكات الانسانية التي يحددها صاحب مذهب « تحقيق الذات » هي ملكاته الأخلاقية ، وعلى هذا فالنظرية تحتوى دائرية متخفية ، اذ يتعين على الأخلاق أن تتألف من تحقيق طبيعة الانسان الأخلاقية . وللناس خصائص كثيرة ، لغوية وتشريحية وفسولوجية ونفسية لا توجد في الحيوانات الأخرى . ويعرف الانسان في بعض الأحيان على أنه « حيوان ضاحك » ولكن صاحب مذهب تحقيق الذات لم يناقش ابداً أنه كلما ضحك الانسان كان ذلك أحسن ، أو ان الرجل الكامل هو ذلك الرجل الذي يضحك ضحكا أطول وأعلى صوتاً ، أما الملكة الانسانية التي تختار عادة للأنثرب والتركيز فهي ملكة « العقل » التي يشار إليها في هذا السياق على أنها « الملكة الحاكمة » ، والتي عينت لكى تراس أهواءه وتحكمها وتنظمها . ولكنها عندما تفهم على أنها الملكة التي تدخل الوحدة بين مصالح مختلفة ، والتي تصحح صراعتها

المبادل ، فإن العقل هو ملكة الانسان الأخلاقية . ان الأخلاق لا تستنتج من الطبيعة الانسانية ، ولكن الطبيعة الانسانية تحدد انتقاء ، بالنسبة للأخلاق .

أما تحقيق الذات من النوع الكونى فيؤكد أن تطوير الانسان لأجزائه الانسانية المميزة أو نفسه كلها ، يتفق تناسبيا مع كائن مطلق يمثل أقصى الخيرية ، لأنه يمثل أقصى الحقيقة . ولكن هذا رأى أيضا دائرى عادة ، ويناقض الحقيقة أيضا . ومن ثم فقد ذهب البعض الى وجود ارادة واحدة - ارادة عامة - أو الهية - وهى الارادة الأخلاقية . ان كل ارادة ، ما دامت مفهومة أو ما دامت ارادة « حقا » - هى ارادة تختار ما هو خير أخلاقيا . وعلى هذا الرأى اعتراض مزدوج . فإذا وجدت مثل هذه الارادة فلن تكون أخلاقية لأنها كانت حقيقية ، ولكن لكونها حقيقية ، فانها تكون أيضا أخلاقية على أسس أخرى ومختلفة تماما . والاعتراض الثانى هو أنه لا توجد ارادة شاملة مفردة حقيقية وفعلية أو متضمنة . ثمة ارادات كثيرة احداها الارادة الأخلاقية أو ارادة السعادة المتناسقة .

— ٧ —

ان البرهان النفسى هو أقدم براهين الأخلاق وأكثرها اصرارا ، وهو البرهان الذى يتقبله الرجل العادى بسهولة كما يتقبله الفلاسفة . والمقصود بالبرهان النفسى هنا تلك الحجة التى تقول ان الكائنات الانسانية تتميز بدافعية خاصة بحيث تكون الأخلاق خير معين لهم - لو كانوا يعلمون . وأيا كان الشخص الذى تخاطبه الحجة ، فإن الانسان لا يستطيع أن يبرهن له على الأخلاق ، على أنها الطريق الذكى الذى يروج به مصالحه التى تتحكم فيه فعلا . وليس من الضرورى أن يغير قلبه ، ولكن عليه أن يغير عقله .

ولقد اتخذت الحجة النفسية شكلين ، أكثرها وقارا هو ما يعرف باسم « مذهب اللذة الانانية » * . ويذهب هذا الرأى الذى يرفضه الجميع الآن - الى ان الناس جميعا تتحكم فيهم دوافع اللذة الشخصية . وطبقا للرأى الثانى فإن دوافع مختلفة تتحكم فى الناس ، بعضها فطرى وعام ، وبعضها الآخر مكتسب ومتغير . وأيا ما كانت نظرية الدافعية التى يتخذها نصير الاولى أو الثانية ،

* الهيدونية Hedonism : مذهب مفاده أن اللذة غاية الحياة .

فان الرأى يذهب الى أنه يمكن البرهنة على الأخلاق لأى مرتاب فيها ، وذلك ببيان أنها ستعطيها ما يريد . فاذا كان يريد لذته الشخصية فستعطيها الأخلاق ذلك . واذا كان مدفوعا بأى مصلحة من مصالحه العديدة ، اذن فأيا كان موضوعها ، فان الأخلاق ستعطيها له . وموجز القول فان الأخلاق هى الخير العام الأداة .

وهذه النظرية الثانية للدافعية هى التى تفترض عادة عندما يحاج بأن الأخلاق و « المصلحة الشخصية المتنورة » يتفقان . وهذا الرأى غامض اذا اتخذ كبرهان على المعيار الأخلاقى . فقد يعنى أن المعيار يحدد بأنه ذلك المبدأ الدفعى ، يدفع قديما بمصلحة الانسان القائمة اذا اصططحه . ولكن لا يوجد مثل هذا المبدأ . أو قد يعنى أن مبدأ معيناً قد حدد بشكل آخر يتفق مع مصلحة كل انسان كما هى . وليس هذا صحيحا بالنسبة لمبدأ السعادة المتناسقة .

وترجع شهرة البرهان النفسى الى حقيقة أنه اذا نجح - فانه لا يؤدى الى تقبل فكرى فحسب ولكن يؤدى الى الفعل المناظر . فاذا أمكن الاثبات لانسان أن الأخلاق ستعطيها ما يريده فعلا فلن يتقبلها نظريا فحسب ولكنه سيتبعها . وفى هذه الحالة فان الحق أو الخير سوف يعزز فى جذع دافعيته الراهنة ، ويصبح معتقدا ومدفوعا أيضا فى نفس الوقت . وغالبا ما يستعمل الاصطلاح « اقناع » لكى يشمل التأثيرين معا لانه يعتبر غير كامل حتى يترجم الى عمل .

ولكن عندما يطلب من برهان الأخلاق أن يهيب عياذا باليول (الراهنة للشخص الذى توجه اليه ، فان البيئة يجب أن تتغير فى كل حالة - وليس من الممكن أن تحاج مع حكم ثان بالمصالح الشخصية لحكم اول . ان المبدأ الذى يبرهن عليه بمنطق المصلحة الشخصية لهتلر ، لا يمكن أن يبرهن عليه لتشرشل . حيث انه لن يروق لمصلحته الشخصية ، او تظن انه يروق له ؟ اليس من الممكن لو أن المصلحتين الشخصيتين للاثنيين كانتا متنورتين تنورا كافيا أن تتفق مقتضياتهما ؟ اليس ممكنا فى حالة ما اذا كانت المصلحة الشخصية لكل انسان مصلحة متنورة أن تتفق مع مصلحة كل انسان ومن ثم ، مع الخير العام ؟ ربما ، ولكنه أمر بعيد الاحتمال . ثمة فرض احتمالى ضده « كما أن هناك دائما فرضا » احتماليا ضد تشابه النتائج التى تستنتج من مقدمات مختلفة . ان اتفاق كل مصلحة شخصية مع كل المصالح الشخصية سيكون اتفاقا عجيبا يلفت النظر .

وواقع الأمر أن هذا الاتفاق لا يحدث • أو يحدث أحيانا فقط حدوثا جزئيا وتحت ظروف معينة • ومن ثم - مثلا - فبينما يروج السلام مصالح معظم الناس ، فإن مصالح بعض الناس تزيد الحرب من رواجها ، اذا آثروا ، أحيانا الصيد فى الماء العكر • وفى هذه الحالة فكلما زادت مصالحهم الشخصية استنارة ، زادوا تعكيرا للماء باصرار وتشبث ومكر مدبر • وفى هذه الحالة فإن رجل الحرب الذى يدفع قدما بمشاعر الخير والاحسان ، وكذلك المتعصب العنصرى ، الذى يروج العدالة والانسانية ، يكون غرا أبله • انه يعرف فى العادة مصلحته معرفة خيرا من ذلك • ولن يجد رجل الأخلاق فى جعبته شيئا يعلمه اياه فى الاصطلاح العادى للكلمة • ثمة تفقه فى مصلحة شخصية ، ضيق أو واسع ، وصراع مصلحة شخصية مع مصلحة شخصية لا يلغى ، بل قد يزداد حدة بمزيد من الثقة •

أما الى أى مدى يتفق مبدأ المصلحة الشخصية الفردية ومبدأ السعادة المتناسقة ، فامر يتوقف على كيف تتكون نفس الشخصية موضوع البحث • فاذا وجد انسان تتفق مصالحه مع مصالح الآخرين فإن الامر سيكون سريان سواء أكانت حجة الأخلاق هى المصلحة الشخصية أو مصلحة الجميع • ولكن لما لم يكن يوجد ضمان لسوء الحظ على مثل هذا الاتفاق فى المصلحة الشخصية، فينبغى أن تجاز أخلاقيا أولا قبل أن تتخذ فرضا منطقيا فى اقامة الحجة • ان الأخلاق لا يمكن أن تحتاج بالمصلحة الشخصية الا بعد أن توضع فعلا فى المصلحة الشخصية •

وكون الناس يجب أن ينزعوا الى قبول اتفاق المصلحة الشخصية مع السعادة العامة ، فذلك امر سهل فهمه - انه يرخى من قبضة الجهد ووطاته • وقد روى عن ضابط أمريكى كبير انه قال بمناسبة القنبلة الذرية : « ينبغى أن يكون لدينا فئة لدراسة المشكلة ، وتقرير ما هو خير للولايات المتحدة الأمريكية - ومعنى ذلك ما هو خير لشعوب العالم » (٧) •

وبمعنى آخر ، فإن خدمة الناس جميعا فى العالم - فى رأى الأمريكى ، يكفى

(٧) ينسب هذا القول للواء ل • جرور ، الجمهورية الجديدة يناير ٢٨ ، ١٩٤٦ • وقد روى عن وزير الدفاع تشارلس د • ولسن انه قال ان ما هو خير لجنرال موترز ، خير للولايات المتحدة جميعا •

فيها خدمة الشعب الأمريكى فقط ، وهذا شيء أسهل وأبسط ، وإن لم يكن بالبساطة والسهولة التى تفترض عادة .

— ٨ —

إن رفض الحجج التقليدية قد يعنى أنه لا توجد حجج للمعيار الأخلاقى أو المبدأ الأول الذى يقترح ها هنا - وإنه ليس أمامنا من بديل سوى أن نسلم به جدلاً ، أو ننبذه على الإطلاق . بيد أنه لا تزال توجد حجج يمكن التقدم بها لتأييده ، وهى حجج ، وإن كانت لا ترضى الجميع ، إلا أنها على الأقل تمتاز بكونها مناسبة للفرض الذى يبرهن عليه .

فاولاً أن معيار السعادة المنسقة يمكن الموافقة عليه نظرياً وعملياً . وهو يرضى مطالب العمومية الإدراكية والموضوعية ، بمعنى أنه معيار واحد لكل العارفين الذين يتناولون الموضوع . ولما كان معيار السعادة المنسقة يعترف بكل المصالح ، فإن تأكيده ، خال مما يعرف « بالمعادلة الشخصية » . وكما يعترف عالم الفلك بكل حقائق النجوم دون مراعاة لحوادث تاريخ الملاحظ ، ومن ثم يتغلب على نظرية المركزية الأرضية التى أدت بكثير من الناس أن يؤكدوا أن الأفلاك تتحرك حول أرض ثابتة ، فكذلك الحال مع نظرية السعادة المنسقة التى تتغلب على المركزية الذاتية التى أدت بالمراقبين الأخلاقيين أن يخضعوا كل المصالح لمصالحهم أو لمصالح جيرانهم أو طبقتهم أو شعبهم . إنها تحتضن كل الأبعاد الإنسانية داخل نظام كلى للعلاقات . وتضع نفسها فى محل وجهات النظر وتوفق بينها . وتكتشف المصالح الأجنبية أو البعيدة ، وتسامح فى الجهل الذى لا تستطيع أن تبيده كلية . إنها محايدة ومنزهة عن الغرض وتقول - فى واقع الأمر - إنه لما كانت المصلحة فى حد ذاتها تولد الخير وعلاقة منسقة للمصالح التى تكون الخير الأخلاقى فإن مصلحة الشخص الذى يصدر حكماً أخلاقياً واحدة من بين الأخرى - ولما كان مبدأ السعادة المنسقة يتناول طبيعة المصلحة بعامة ونماذج علاقتها ، فإنه يطبق على كل المصالح والأشخاص .

ولكن فى حين أن البرهان النظرى للمبدأ الأخلاقى مضطر فقط إلى إرضاء العارف كعارف ، فإن المبدأ المقترح ها هنا يميل إلى مخاطبة إرادة كل عارف . ولما كان خير السعادة المنسقة يشمل كل المصالح ، فإنه يحقق مصلحة الجميع ، ومن ثم يحصل على اتساع من التأييد يفوق كل خير آخر . إن كل شخص - بما فى ذلك الشخص الذى توجه إليه المناقشة - له نصيب فيها على نحو ما .

ان مدى محازاة السعادة المتناسقة بين الناس جميعا ، لشخص معين تختلف اختلافا بينا . وإذا لم يوجد تقارب أو تداخل أو اتصال ، وما دامت هذه الحالة موجودة ، فإنها قد لا تجزيه على الإطلاق . وعندما يقل هذا الانعزال فان جزاءها يتوقف على كيفية تكوين سعادته الشخصية الخاصة . ان كل الناس دون شك فيهم قبس من الانسانية ، ويتأثرون بسعادة الآخرين وتعاستهم - ولكن بعض الناس يتأثر أكثر من البعض ، في حين أن البعض لا يكاد يحس على الإطلاق . وشبيه بهذا صحيح بالنسبة لمدى ما تؤيد بعض وسائل الناس وغاياتهم بعضها الآخر . ويتفاوت هذا باختلاف أعمالهم ، على طول الخط ، من الناسك الذى يهتم بالعزلة ، الى رجل الأعمال الذى تشابك أعماله بطريقة معقدة فى شبكة من الموظفين والعمال ، والشارين ، والبائعين ، والمنتجين والمستهلكين ورجال البنوك ، فى شبكة تمتد الآن فى أرجاء الدنيا بأسرها .

ثم ان معيار السعادة المنسقة هو المقياس الوحيد الذى يستطيع العياد بكل الناس ، لا فى تعددهم فقط ، ولكن فى تجمعهم أيضا . انه المعيار الوحيد الذى يعد بفوائد لكل مصلحة مع كل المصالح الأخرى . انه لا يسرق فلانا لكى يدفع لعلان ، ولكنه يضع فلانا عند حد ، لكى يدفع الى فلان وعلان كليهما .

ومن ثم كان معيار السعادة المتناسقة عموما عمومية مزدوجة . انه عام بالمعنى النظرى ، لأن طبيعته ومضامينه موضوعية ، وأحكامه التى يستخدم فيها تنطبق بنفس الصحة سواء بسواء على كل حكم ، ولما كان مجردا من مصالح خاصة فانه قابل للتطبيق مع كل الحالات الانسانية . وهو عام بالمعنى الاجتماعى ، ففوائده الموعودة تنتج لكل الناس ، ولكل الناس مجتمعين . انه معيار يستطيع الناس جميعا أن يتحدوا عليه وأن يوافقوا عليه نظريا وعمليا .

— ٩ —

وإذا أخذنا فى الاعتبار امكان حدوث الخطأ بعامة . وأخذنا فى الاعتبار نسبة احتمال حدوثه فى أى ميدان للبحث ، فانه يمكن القول عن أية نظرية انها تتفق مع الراى السائد . ان الراى الذى يتعلق بالعالم الطبيعى راى موثوق به نسبيا ، لأن من الممكن أن ينسب الى الملاحظة . ان العلاقة بين الشمس والأرض

مثلا تمكس ملاحظة اختلاف النهار والليل • وينبغي تصحيح هذا الرأى لكى نأخذ فى الاعتبار مكان الملاحظ وتأثير العقيدة الدينية الذى جعل من الأرض مسرحا لدrama الخلاص • ولكن سواء أكانت الشمس تدور حول الأرض ، أو كانت الأرض هى التى تدور حول الشمس أو يدور الاثنان نسبيا ، فإن الحقيقة التجريبية لشروق الشمس وغروبها تظل ثابتة لا تتغير • وكذلك الحال مع الرأى لأخلاقي • ينبغي تصحيحه حتى يأخذ فى اعتباره النتائج المفتقرة الى البيّنات ، ليس فقط النتائج العامة كتلك التى تؤثر على الرأى المادى الملموس، ولكن الضغوط التى تنشأ من حقيقة أن الرأى الأخلاقى يرتبط ارتباطا وثيقا جدا بالفعل بحيث يصبح ذا أهمية خاصة للمجتمع • وإذا لم تؤخذ هذه النتائج عديدة البيّنات فى الحسبان فإنه يبقى بعد ذلك « تجربة الحياة » التى علمت الناس نتائج الفعل ، وكيف يعيشون معا فى رفاهية •

وقد لوحظ غير مرة فى كثير من مجالات الحياة وفى كل عصور الانسان أنه توحد بعض اجراءات يمكن بها تخفيف القوة المدمرة للمصالح المتصارعة ، ويمكن بها التمتع بفوائد السلام والتعاون • ولقد تعلم الانسان هذا الدرس مرارا وتكرارا ، وهو درس يحمل فوق طاقته بضروب التعصب الثقيلة الوطاة ، ألوانا وأشكالا ، وامتد الى مواقف جديدة ، وانتقل الى أجيال مقبلة ، ولكن هيهات •

وعلى الرغم من الاختلافات الملحوظة فى الرأى الأخلاقى ، التى تبدو فى ضروب الجماعات والمجتمعات المختلفة ، وفى عصور تاريخية مختلفة ، فإنه يوجد على الرغم من ذلك قدر ملحوظ من الاتفاق • أن الاختلاف فقط هو الملحوظ ، إذ كان ثمة توقع لانفاق كامل ، وللهشة المفاجئة التى يقابل بها الشئ غير العادى • وفى هذا السياق تعطينا اللغة تشبيها • فالمرحلة الأولى هى افتراض أن الناس جميعا يتكلمون نفس اللغة ، والمرحلة الثانية هى اكتشاف وجود لغات عربية مضحكة وغير مفهومة ، والمرحلة الثالثة هى اكتشاف أن الناس جميعا يستعملون اللغة ، وأن كل اللغات لها قوانينها المشتركة ومعانيها المشتركة • ويكون النسبيون الغلاة - فى مسائل الرأى الأخلاقى هم أولئك الذين وصلوا الى المرحلة الثانية من هذه المراحل فقط •

وإذا اعتبرت الأخلاق تنظيما للحياة ، يتفادى به الصراع ، ويتحقق به التعاون ، فالمسألة الأخلاقية إذن مسألة عامة ، وليس غريبا - فضلا عن ذلك -

أن تنبثق وسط كل الضلالات التاريخية والشعوبية والاجتماعية والاقتصادية والتطورية ، معرفة بنقاط يحيط الأخلاقية • وهذه المعرفة تظهر فى شرائع ونواميس وفروض وقواعد وسنن ومثل وفضائل يتقبلها الناس عموما بقبول حسن •

وتؤكد النظرية المقترحة ها هنا فضائل القدماء السائدة وهى الشجاعة ، والرزانة والحكمة والعدالة • ان السعادة الخيرة المنسقة تتطلب - شأنها فى ذلك شأن كل غاية - ارادة شجاعة لا تغلبها العقبات ، وتتطلب جهدا متصلا دون شكوى خلال آماذ زمنية طويلة • وتقتضى اعتدالا فى الشهوات حتى لا يؤدى الاستغراق فيها الى أن تسرق احداها الأخرى • وتقتضى احكاما وسيطية متفككة ، بمعنى أنها تقتضى تمثيلا حقيقيا للغايات ، واختيارا ذكيا للوسائل • تتطلب توزيعا للخبرات على كل مصلحة يتفق مع حكم يمثل كل المصالح • ولم ترفض المسيحية هذه الفضائل ولكنها أضافت الايمان والامل والحب ، وهذه أيضا تباركها نظريتنا • ان السعادة المنسقة مثل أعلى ، واذا اريد السعى فى طلب مثل أعلى فينبغى أن يوجد اعتقاد راسخ فى امكانية بلوغه بوسائل تتجاوز المعرفة الحاضرة ، مع ثقة فى بلوغه الفعلى فى المستقبل • ان السعى فى طلب السعادة المنسقة للجميع يتطلب اهتماما عاطفيا للانسان بأخيه الانسان - قوامه الاحساس بالام الناس وما يعمل فى نفوسهم من ضروب الاحباط والكظم ، مقرونا بنزعة الى تقديم العون وشد الأزر ما استطاع الى ذلك سبيلا •

وثمة رصيد آخر من الحكمة الأخلاقية يندرج تحت هذا المفهوم • وأكثر جوامع الكلم قبولا هى « القاعدة الذهبية » لأن تسويغها مبنى على أن السعادة المتناسقة للجميع تتطلب أن يضع كل انسان نفسه موضع الآخرين ، وأن يعترف بمصالحهم - مهما كانت باردة وبعيدة - وكأنها نفس المصالح الدافئة القريبة التى يسميها مصالحه • ان الصدق يدل على الحاجة الى الاتصال والتفاهم كشرط لكل معاشرة انسانية اجتماعية • والأمانة هى الوفاء بالعهد ، الذى هو جوهرى للطمأنينة والأمن ، وكل الخطط والأعمال التعاهدية • والأثرة هى ذلك الاهتمام الضيق بمصالح النفس ، أو الأسرة ، أو الطبقة أو الشعب ، التى تسد المسالك الطويلة الواسعة التى تتطلبها السعادة العامة الشاملة التى تضم الولد الحميم ، كما تضم غابر السبيل •

بيد أن هذه القواعد والحكم والفضائل ليست دائماً مقبولة بلا تغير . انها تتحدى فى بعض الأحيان ، وكثيرا ما تتجاهل ، ولا يمكن القول انها مقصورة على أوروبا الغربية ، أو خاصة بالمجتمعات الرأسمالية ، أو بالمسيحية ، أو بالعالم الحديث . انها تتجاوز كل هذه التقسيمات والتخوم . وعندما تنظم الحياة على نطاق أوسع كما هى الحال اليوم ، حتى تشمل الشعوب جميعا ، وكل الدول النامية والجماعات المتخلفة ، وكل الأشخاص المظلومين والطبقات المحرومة ، فان هذه الطائفة من الرأى الأخلاقى هى التى يستغيث بها الناس . ويساوى هذا فى الدلالة والأهمية أن الناس عندما يختلفون فى التطبيق الخاص للرأى الأخلاقى ، فانهم يرجعون الى معيار السعادة المتسقة ليجدوا شيئا مشتركا . وينقد الناس ويسوغون نظمهم الاجتماعية الكبرى بواسطة هذا المعيار ، بل ان الضمير نفسه - والسياسة - والقانون - والاقتصاد - لتخضع لهذا المعيار ، الذى يحددون بواسطته الأماكن المخصصة للفن والعلم والتربية والدين فى المجتمع الانسانى .

- ١٠ -

ان البرهان على المعيار الأخلاقى برهان تجريبي بالمعنى الكامل لا المحدود لذلك الاصطلاح . فالاصطلاح « تجريبي » فى معناه المحدد ، يطبق أحيانا على ذلك الجزء من العلم ، الذى يتكون من تلخيص للملاحظات ، لا ذلك الكل الذى تصاغ فيه نظرية فكرية تصورية ، تتطابق مع مقتضيات المنطق والرياضة ، ويتحقق من صحتها بعد ذلك بالملاحظة . واذا أريد اعتبار النظرية الأخلاقية ، نظرية تجريبية بالمعنى الكامل لهذا الاصطلاح ، فينبغى أن تكون نظاما من المفاهيم ، تحقق صحتها مادة الحياة الانسانية .

ويدور حديث كثير فى هذه الأيام عن « أخلاق عملية » وهى نزعة الى جعل الأخلاق علمية ، وثمة مناقشة حول امكان أن تكون الأخلاق علمية ، وليس ثمة شك فى امكان وجود علم يعالج الضمير . ويعتبر هذا الآن جزءا معترفا به من علم الاجتماع العلمى ، أو علم النفس الاجتماعى ، أو التاريخ العلمى . ويوجد شيء من اللياقة فى تسمية هذا البحث باسم « الأخلاق » ، ولكن اذا اصطنعت هذه التسمية ، فينبغى تمييز الأخلاق من علم الأخلاق .

ان المادة النهائية للعلم الأخلاقي ليست ما يستحسنه الناس، أو ما يستهجنونه، ولكنها صراعات المصالح ، وتنظيمات المصالح التي بها تصبح غير متصارعة ومتعاونة . ان برهان أية نظرية أخلاقية هو كفايتها وصحتها كوصف لهذه المادة . وهى لا تحاول - ولا يمكن أن يتوقع منها أن تصف الانسان أو الحياة الانسانية بعامة . ان الحياة الأخلاقية للانسان يجب أن تكون انسانية ، وينبغى أن تكون حية فى صميم العيش ، ومن ثم فإن أى وصف لها ينبغى أن يشمل هاتين المجموعتين من الحقائق . ولكن انتباه النظرية الأخلاقية يتركز على بعض الأوجه المختارة المعينة للانسان التي تميزه ككائن أخلاقى ، وتتركز على تلك النواحي من الحياة الانسانية المميزة لنشاطه الأخلاقى تمييزا خاصا .

ولا ينقض برهان نظرية السعادة المتسقة الحالية أن نشير الى أن الناس ليسوا فى حالة سعادة متناسقة ، أو أنهم فى شقاء غير متناسق . وكل ما نحتاج للبرهنة عليه هو وجود محاولة واسعة الانتشار طويلة الامد ليكون الانسان سعيدا فى تناسق وتوافق ، وأن الناس فى وسعهم أن يقوموا بمثل هذه المحاولة ، وأنهم يستطيعون أن يتخذوا خطوات فى اتجاه السعادة المتسقة ، وأنهم يستطيعون أن يقيسوا خطواتهم ، وهم فعلا يقيسونها بمقيار السعادة المتسقة . وان الدعوى الأساسية لوجهة النظر الحاضرة هى انها تصف مسعى انسانيا واسع الانتشار ، واساسيا وموصولا ومثابرا على نحو عجيب ، وأن أنسب تسمية لهذا المسعى هو « أخلاقى » .

الفصل التاسع التنظيم الاجتماعي

- ١ -

ان كلمة « مجتمع » فى أعم معنى لها ، اسم دال على حقيقة وجود أكثر من كائن انسانى واحد فى العالم ، وأن الكائنات الانسانية المختلفة ترتبط بعضها ببعض . ولا يوجد شئ (لحسن الحظ) يجبر نظرية للقيمة على قول كل ما يمكن قوله عن المجتمع بهذا المعنى الواسع . أنها تهتم بدور القيمة فى المجتمع فحسب ، أو بالمدى الذى يوصف به تنظيم اجتماعى حسب نظرية القيمة . ويتضمن هذا - حسب النظرية الحاضرة - أن المجتمع ينبغى أن يعتبر بالقياس الى تنظيم المصالح وأصحاب المصالح . ان كل ما قيل فى الفصول الأولى ، فيما يتعلق بتكامل المصالح الشخصية والاجتماعية ، ومبدأ الاتفاق التأملى ، وذلك النمط من التنظيم الذى سمي « أخلاقيا » متعلق بموضوعنا الراهن .

ان المجتمع ليس مجرد جبهة عددية ، أو حتى تجمع أو فتات حجرى . كما أنه - من ناحية أخرى - ليس وحدة غير قابلة للانقسام . ولأن له اسما واحدا فحسب ، فينبغى ألا يقسم تقسيما أفنويميا ، سواء كجوهرة أو كقوة . انه تركيب واحد مكون من كثرة ، ومن ثم يخضع للتحليل . وله خصائص شكلية معينة . انه « فئة » بمعنى أنه حشد من الأفراد لهم خصائص مشتركة . انه « كل » بمعنى ان له خصائص معينة لا تنسب لأجزائه المتعددة ، وذلك مثل الجيش الذى له خصائص لا تنسب لأشخاصه العاملين فيه .

والمجتمع نظام أيضا بمعنى أن أعضائه يشغلون أماكن وأدوارا معينة متداخلة . متبادلة فيما بينهم فى نطاق الكل ، وأن هذه الأدوار يمكن تجريدتها من الأشخاص الذين يشغلونها . وعندما يفقد كل منظم - كالجيش مثلا - شبكة علاقاته ، فإنه ينحل أو يتفكك الى جبهة عددية . فأى مجتمع اذن هو فى نفس الوقت فئة من الأفراد ، ونظام من علاقات مجردة يمكن أن تسمى فيه الاصطلاحات للدلالة على العلاقات مثل « حاكم » ، « صاحب عمل » الخ . والمجتمع « مزيج » ، أو قد يكون مزيجا ، بمعنى أنه مركب من مجتمعات جزئية . وأخيرا فإن المجتمع

هو أو قد يكون «مفردا» ، بمعنى أنه يملك أعضائه وعلاقاتهم تفردا، واحتكارا .
وفى حين أن هذه الخصائص الشكلية للمجتمع ليست كافية لوصفه بأية حال،
الا أنها تكون جزءا هاما من العدة التصورية لهذا الوصف .

— ٢ —

ان المجتمع — فى المعنى الكامل للفظ — يتحد بواسطة التفاعل بين اشخاصه .
ولكن العلاقات التفاعلية تقوم على علاقات غير تفاعلية ، مثل التشابه . ان
المجتمعات الانسانية يربطها رباط من الخصائص الأنثروبولوجية المشتركة —
خصائص هذا النوع البشرى ، ويمكن تقسيمها الى أجزاء بطرق متعددة مثل
ذكر وأنثى ، أسود وأبيض ، أسمر وأصفر ، أو قصير الرأس أو مستطيل
الرأس الخ . ان التشابهات الأنثروبولوجية تعكسها تشابهات فى المصالح .
ومن ثم يكون للكائنات الانسانية ، لما لها من مميزات ثديية مشتركة فى الإنتاج،
اهتمامات جنسية وأمومية ، ويكون لها نسبة معينة من الاهتمامات الأخلاقية
والادراكية والجمالية لما لها من قدرات أعلى .

وقد يقام مجتمع من حيث أصوله على مثل هذه التشابهات ، أو على أساس
القربة الدمية . واصطلاح « الجنس البشرى » يفهم أحيانا على أنه يدل على أنه
سليل أبوين مشتركين ، هما آدم وحواء ، ولكن الأرومة الاصيلة للانسان يحيط
بها الآن الغموض ، وفقدت هذه المسألة فى نفس الوقت أهميتها . وعلى الرغم
من « معتقد » « العنصرية » ، فان الجنس — بمعنى صلة الرحم — قد فقد أهميته
لدى علماء الاجتماع . ومن المعترف به أن الخصائص الوراثية أقل أهمية من
الخصائص المكتسبة أو « الثقافية » . ان القربة الدمية ، رباط اجتماعى ذو
دلالة فقط ، عندما يصطحب بالجوار . ان صلة الرحم صلة قوية ، ولكن توجد
صلات أقوى منها .

وتتوقف المجانسات الثقافية على القرب وتولد القربة الدمية بمجانسات
بالقرب الوثيق . واذا أريد شيء لكى يظهر أولوية القرب بالنسبة للقربة
الدمية والتشابه ، فيمكن البرهنة على ذلك بحقيقة أن العلاقة الوثقى جدا
للأبوة المشتركة لا تحدث بين أفراد من جنسين مختلفين فقط ، ولكن عن طريق
العادة التى تلزم بالزواج من خارج القبيلة ، أو عن طريق منع زواج الاخت ،
بين أفراد من جنسين مختلفين ومن نسل مختلف .

ويوجد نوع آخر من العلاقات الانسانية غير التفاعلية التي تستحق ذكرا خاصا ، واعنى بها الاشتراك فى الاهداف ، سواء اكانت فى المعارف أم فى المصالح ، وتعكس اشتراكا فى البيئة . ان كل الكائنات الانسانية ، مهما كانت بعيدة زمانا ومكانا ، تشغل نفس الكوكب . ومن ثم تدرك وتفكر وتتخيل وتخاف ، وتشتهى وترتشف ، وتأمل فى نفس الموضوعات أو فئات الموضوعات — الشمس والقمر والنجوم ، والعناصر ، والطعام والشراب ، والميلاد ، والموت والحيوانات والناس من نفس الجنس أو من الجنس الآخر . وهذا التشابه فى الموضوعات يتضاعف حسب نسبة القرب فى المكان والزمان .

وتستمد هذه العلاقات غير المتفاعلة دلالتها الاجتماعية الكاملة من حقيقة انها تكييف التفاعل . انها العلاقات الثابتة التى تكمن وراء الديناميكية الاجتماعية على مستوى المصلحة . ومن ثم فان تشابه المصالح عندما يقترب بالقرب فانه يكيف الاحساس بالزمالة بين قوم تشغلهم نفس الأعمال — زملاء العمل ، وزملاء الفن ، وزملاء العلم والدين . ان اشتراكية الموضوعات تكييف الاتصال والعمل المتحد فى سبيل قضية مشتركة . واهمية الأسرة لا تكمن ، فى الدم المشترك بقدر ما تكمن فى التفاعل المستمر المتفعل بين الزوج والزوجة ، والآباء والأبناء والاخوة والأخوات . وينطبق مثل هذا بدرجة أقل على الجيران والأصدقاء . ان الناس مهما تشابهت فى انسانيتهما — أو فى مصالحها المتشابهة ، ومهما تعددت موضوعاتها المشتركة ، وحتى لو كانوا نسل آباء مشتركين — لن يكونوا مجتمعا اذا تفرقوا تفرقا شاسعا فى الزمان أو المكان . ان الناس فى العصور التاريخية لا ينتمون الى مجتمع واحد مع أسلافهم قبل التاريخ ، بسبب البعد وعدم التفاعل ، كما أن سكان الأرض لا ينتمون الى مجتمع واحد مع سكان المريخ ، هذا اذا وجد سكان فيه — حتى ولو كان سكان المريخ نسل آدم وحواء . ولا يكون الاسكيمو — لنفس السبب — مجتمعا مع سكان جزر البحر الجنوبى .

ان المجتمع — اذن — هو جوار بين كائنات متشابهة جزئيا لهم بيئة مشتركة على نحو ما ، ويرتبطون الى حد ما برابطة الدم . ولكن هذه العلاقات علاقات اجتماعية بالمعنى الكامل لكلمة « اجتماعى » لأنها تكييف التفاعل ومصحوبة به .

— ٣ —

ان المجتمع الانسانى مجتمع اشخاص يتحدون بأنماط التفاعل التى تميز الأشخاص . والكائنات البشرية التى يؤثر كل منها فى الآخر عن طريق جسومهم

فحسب (كما يحدث عندما يتزاحمون أو يتدافعون أو يصدم بعضهم بعضا ، أو يدفعه أو يسحبه) لا تكون مجتمعا يتفاعل فيه أشخاص في علاقات متبادلة . ان الحد الأدنى لشرط التفاعل على المستوى الشخصى هو الادراك المتبادل ، وإبسط شكل لهذا هو الحالة التى يدرك فيها شخصان أو أكثر كل منهما الآخر . ان مدى الادراك المتبادل فى أى مجتمع من أى حجم ، يتجاوز الحدود الضيقة للادراك عن طريق معرفة كل منهما للآخر وذلك بالسمع أو بالشهادة . ان اشتراكية الموضوعات ، بالإضافة الى الادراك المتبادل ، تنتج الاتصال أو التفاهم ، الذى بواسطته يعرف فيه شخصان أو أكثر ، عن طريق اللغة أو برموز أكثر بدائية ، موضوعات كل منهما ، ويعرف أنها كذلك (أى الموضوعات) ولا يكفى لتحقيق الاتصال أن يعرف شخصان أو أكثر الشمس ، ولكن أن يعرف كل أن الآخر يعرفها أيضا . ان الاتصال معرفة مشتركة واعية .

وثمة مجتمعات - فى المعنى الضيق للاصطلاح - لا يكون فيها الا ذلك الرباط الوحيد من العلاقة الشخصية بين الأفراد . ان جمهورا يوجد فيه عدد من الأفراد يستمعون الى متحدث واحد ، ويعرف كل منهم أن الآخر يستمع ، يعتبر مجتمعا من هذا الطراز . ان كسوف الشمس الذى يشهده عدد من الناس مجتمعين ، ويشاهد كل ماشاهده الآخر فى نفس الوقت ، حالة تختلف جدا عن تلك الحالة التى يكون فيها المشاهدون منعزلين . وعندما يقال عن مجتمع انه متحد بواسطة ذكريات مشتركة أو « تراث مشترك » ، فان ذلك يعنى شيئا أكثر من التشابه فى الذكريات أو التقاليد الموروثة ، اذ يوجد أيضا تبادل فى الذكريات ويعرف بتبادل التراث .

وتساعد اللغة على خلق مجموعة من الموضوعات الاجتماعية الدائمة ، بواسطة السجلات المكتوبة أو التراث الشفهي . ان الكلمات والرموز الأخرى لا تشير الى الموضوعات فقط ، ولكنها تشير الى موضوعات مشتركة نعلم أنها كذلك . وتظل هذه الموضوعات موضوعات لذوات أخرى أو لذوات ممكنة أخرى عندما يتوقف أى شخص عن ادراكها أو التفكير فيها . انها تكون بيئة تقبل النقل ، ان لم تكن منقولة فعلا ، - بيئة قائمة فعلا من قبل ، يدخل فيها أشخاص جدد ، وأجيال جديدة يكتسبون اللغة . وهذا النظام من المعانى والأفكار المشتركة والدائمة نسبيا ، يعرف عادة باسم العقل « الموضوعى » أو « التمثيل الجماعى » .

ان الوعي المتبادل يميل الى خلق اشتراكية فى الموضوعات ، واشتراكية الموضوعات تخلق وعيا متبادلا . ويرى هذا بأوضح صورة على المستوى التصورى الذهنى . فعندما يرى شخص ناظرا الى شئ فان الملاحظ يميل الى متابعة النظر الى الشئ . قف على ناصية الشارع وانظر الى السماء فستجد أن آخرين يتجمعون حولك ينظرون فى نفس الاتجاه . وادراك شئ بالحواس يؤدى الى جذب انتباه مدركين آخرين ، ويحدث هذا أيضا على مستوى المعانى والأفكار . ان المفكر يسترعى انتباه الآخرين ، والفكرة تسترعى الانتباه للمفكر .

ومع أن مجرد وجود مجتمع متعارف لا يدرك فحسب ، ولكنه يقرب بالفعل فى حالات خاصة تأخذ فيها المناقشة شكل تبادل للآراء ، الا ان الأهمية الاجتماعية للتعارف ، اجمالا ، تكمن فى تكييفها للمصلحة المتبادلة بين الأفراد . ان الأشخاص لا يعرف بعضهم بعضا فحسب ، ولكنهم يهتمون بمصالح غيرهم أيضا . وليس هذا نفس الشئ ، كاهتمام الانسان بآخر على أنه كائن جسمانى ، وذلك كما يحدث عندما يعتبر الأشخاص أعضاء فى « قوة عمالية » أو « وقودا للمدافع » . وليس ذلك نفس الشئ . كان يكون الانسان مهتما إدراكيا بمصلحة آخر ، كما يحدث عندما يحاول عالم نفسى للطفل أن يصف جوع الطفل . ان الاهتمام بأمر من الأمور يؤول هنا على أنه الاهتمام بتحقيقه أو احباطه ، كما يتجلى فى اهتمام الأم بتهدئة جوع الطفل ، أو اهتمام المجرم بتجويمه .

ان ادراك الاهتمام ، فى حين أنه لا يشكل اهتماما بالاهتمام ، الا أنه يميل فعلا الى خلقه . ان الوعي بمخاوف شخص آخر خليق باشعال نفس الخوف فى الشخص الأول ، ومن ثم لتعزيزه . وبالمثل فان عاطفة الغضب عاطفة معدية بالمعنى النفسى لا الكيمياءى . ان الذعر وعنف الغوغاء يفسران على هذا الأساس . ولكن الاهتمامات جميعا حتى الاستجابات الجمالية الرقيقة يقويها وعى متبادل يتناسب مع العدد الذى يقوم بهذه العملية . وعندما تكون كل الاهتمامات التى فى داخل نطاق الملاحظة ، متشابهة وموجهة الى نفس الموضوع ، فان تأثيرها على أى ملاحظ يصبح تأثيرا لا يقاوم . ويحدث هذا التأثير على مستويين . ففى حالة الجمهور أو الغوغاء أو المتفرجين ، فان الاهتمام الثانى يعرض على الفور ويكون التأثير ، مثل التقدير ، وقتيا . وفى حالة ما يسمى « بالشعور العام » تكون المصالح الأكثر ثباتا للآخرين موضوعات حكم يعتمد على الخبر . ويكون تأثير المضاعفة واتساع وسائل الاتصال قد أحدث تأثيرا مزدوجا ، وذلك باحضار

مصالح بعيدة داخل نطاق الادراك الفورى (بواسطة المذيع او الخيالة)
وبتوسيع مدى الخبر أيضا .

ان اشتراكية المصلحة وتبادلها تكون ذلك التوافق (توقف شيء على آخر)
الذى يهد له الطريق الادراك المتبادل والمصلحة المتبادلة . وهذه مسألة درجة .
فقد تكون جزئية وعابرة او قد تكون كلية ومستمرة . والمجتمعات الانسانية
قد تكون من أى منهما ، او قد تكون من نوع متوسط بين هذين النقيضين .
وأعضاء الجماعات الانسانية قد يتوافقون بعضهم على البعض بالقياس الى جزئى
كبير أو صغير من مصالحهم . ان أعضاء الجمهور الذين يحضرون حفلا عاما هم
فى حالة توافق . واثارة واحدة تتأثر باستثارة أولئك الذين حوله - وهو واع
لهم ، ومهتم بما يهتمون به . ولكن هذا التوافق لا يظل الا خلال الحفل فقط ،
ويترك مجموع مصالحه الاسرية او الوظيفية والأيدولوجية دون تأثر ، ليعود اليها
عندما ينتهى الحفل .

وليس الاعتماد المتبادل هو الرباط الاجتماعى النهائى ، كما أنه ليس خطوة
نحو « اتحاد أكثر كمالا » ، ولكنه نقطة حرجية قد يتحرك حيالها مجتمع فى أى
من اتجاهين متضادين . وقد يصدر عن الاعتماد المتبادل اما اتساق واما
صراع ، وتهىء العلاقات الاجتماعية المتبادلة المعترف بها على هذا النحو ،
المسرح لكليةا .

ان الكره والحب ، سواء بسواء ، ينبثق من القرب ومن تلك العلاقات من
قربة الدم والجوار التى يكون كل انسان فيها واعيا بالآخر مهتما به . ان
الاعتماد المتبادل يولد الشحنة والخصام ، كما يولد التحالف والتصاهر .
ولا توجد مشاحنات أكثر مرارة من مشاحنات الأسرة ، ولا منافسات أمر من
منافسات مجتمعات مشتركة الحدود ، أو متنازعة على أرض مشتركة ، أو تنافس
احداها الأخرى لامتلاك واستعمال نفس الموارد الطبيعية . ان الاعتماد المتبادل
فى حد ذاته لا يولد اتساقا ، واذا ولد اتساقا لا صراعا فسيكون ذلك بسبب
ادخال مبادئ جديدة مثل الاتفاق ، أو الاحسان أو التعاون . وبعبارة أخرى
فان الاعتماد المتبادل يخلق المشكلة ولكنه لا يحلها .

ولعل أهمية وقوة ثقل هذه النقطة هو فصل الخطاب فى الورطة الحاضرة
للانسانية (١) .

فلا جدال فى وجود اتجاه تاريخى نحو الاعتماد المتبادل ، لدرجة أن الناس والمجتمعات تتبادل الاعتماد حتى من أجل الاستقلال • ولا يمكن تفادى الصراع بالجزلة أو عدم التفاعل - ولقد كانت الانسانية بطيئة لدرجة ما فى فهم هذه الحقيقة ، ولكنها أصبحت الآن حقيقة لا مناص منها ، بحيث ان مذهب الجزلة السياسية ومذهب حرية التجارة فى الاقتصاد ، والبرج العاجى الثقافى ، أصبحت من الأمور التى لا تتطلب دحضا أو نقضا ، لأنها أصبحت فعلا أمورا زائلة بطل استعمالها •

وانا لنجد أكبر دليل واضح على هذا الاتجاه ، على مستوى العلاقات الدولية • فقد قربت وسائل العلم الحديث فى الاتصال والنقل كل سكان العالم فى جوار واحد • والتغير واضح جدا وثورى جدا لدرجة أنه يشير الى بداية عصر جديد • ولكن لا يزال يوجد اعتقاد متوان وأحق بأن هذا التغير يحدث اتحادا بطريقة آلية أو أن كل مانحتاج اليه لكى نلقى الصعوبات التى ولدتها التكنولوجيا هو المزيد من التكنولوجيا • والحقيقة المرة هى أن التفاعل العالمى الواسع فى حد ذاته لم يمنع الحرب والدمار • ولكنه أحل الحرب العالمية محل الحرب المحلية ، وأحل الدمار الشامل محل الدمار المحدود •

ولا يمنع الصراع أو يحسم بواسطة الادراك المتبادل أو المصلحة المتبادلة • ويفترض فى بعض الأحيان أن العلاج هو أن يفهم كل الآخر • ولكن الأعداء يصطفون وكالات للمخابرات لكى تكون عداوتهم أكثر قدرة وكفاية ، فإذا أراد احدهم أن يفضب عدوه أصبح فى وسعه أن يكشف عوراته ، وإذا أراد أن يؤذيه استطاع أن يعلم ما يريد ثم يحرمه منه •

وفى حين أن الآثار المضادة للمجتمع ، المرتبة على الاعتماد المتبادل ، واضحة غاية الوضوح ، ومدمرة غاية التدمير على الصعيد العالمى ، الا أنها تتغلغل فى جميع مناحى الحياة • وفى نطاق كل مجتمع يأخذ الأفراد والجماعات فى المزيد من الاعتماد المشترك على نحو موصول • ان الاقتصاد الحديث يجعل المناطق الزراعية معتمدة على المدينة ، والمدينة على الريف ، وجميع أشكال النشاط التجارى معتمدة على الأسواق المشتركة ، والمواد الأولية المشتركة ، وتبادل المنتجات الصناعية • والعمل يتوقف على العمل ، وصاحب العمل على صاحب العمل ، وكل مجموعة تعتمد على الأخرى • والانتاج الجمعى يتوقف على الاستهلاك الجمعى ، والاستهلاك الجمعى يعتمد على الإنتاج الجمعى • وحتى حاجات الفنان

أو الباحث العلمى تأتى من ألف مدد • وفى نفس الوقت الذى نما فيه هذا التغلغل المتبادل فى حياة الأفراد والجماعات ، اهتزت أسس كل مجتمع بوساطة المناقشات الداخلية والحرب الأهلية التى تهدده • بل أن الأفراد فيما بينهم ، لينقسمون بسبب التواقف المتبادل لمصالحهم على بعضها البعض • ومن ثم فمن الجبل أن التحضر والتمدن والتكيف الاجتماعى المشترك تتطلب مبادئ أخرى فوق تلك المبادئ التى تخلق الاعتماد المتبادل • وأول هذه المبادئ هو الوفاق •

ولكى يتفق اثنان فى رأى ينبغى أن يقول الاثنان « نعم » أو « لا » ردا على نفس السؤال • ينبغى أن يتوقع الاثنان الرضى عن نفس الشيء أو رفضه • أو أن يؤكد نفس الحدث أو يفاجئ توقعات كليهما • وعندما يقال أن شخصين يوافق أحدهما الآخر فى رأى ، فثمة مطلب آخر ، على كل منهما أن يكون واعيا برأى الآخر • وعندما يحدث هذا فإن كلا منهما يجد أن رأيه قد برهن عليه برهانا مزدوجا أو دحضا دحضا مزدوجا •

وعندما تنتقل الى علاقة المصالح نجد أن التحليل أكثر تعقيدا ، ولكنه واحد فى جوهره • ينبغى أن تكون المصالح مؤيدة لنفس الشيء أو معارضة له • أن الحدث نفسه ينبغى أن يحقق مصلحتهما كليهما أو يهزمها • وتكون نفس الأخبار أخبارا حسنة أو أخبارا سيئة لكليهما • وكذلك ينبغى أن تكون أعمالهما المقترحة مع المناسبة المشتركة - توقعاتهما واستعمالتهما - فى حين أنه لا يلزم أن يكونا متشابهين أو حتى متناظرين ، إلا أنهما يجب أن يكونا متطابقين • وقد يكون شخصان مؤيدين لانتخاب ايزنهاور ، أحدهما يأمل فيه أن يعين فى مركز • والآخر لأنه كان يأمل فى أن يستفيد من ملكية الدولة لبتترول الأراضى التى يغمرها المد • ويمكن افتراض - أن أحد التصرفين - لم يكن غير متناقض مع الآخر • ولكنهما تحت هذه الظروف ، ولكونهما واعين بموقفى بعضهما البعض ، استطاعا أن يتفقا • ولم تكن مصالحهما متحدة فحسب ، ولكنهما يستطيعان أن يعتبر كل منهما الآخر حليفا • لقد كان كل منهما يشعر بالتأييد المتبادل للآخر • وعندما وصلا الى هذه المرحلة - وهى انتخاب مرشحتهما المشترك تمنى كل منهما للآخر خيرا • ورغب كل منهما أن تنجح مصلحة الآخر سواء أكانت شرطا لمصلحته أم كان ذلك لذاتها • وبعبارة أخرى يتضمن الاتفاق احسانا تابعا متوافقا ، أو احسانا مستقلا على مستوى أخلاقى مرتفع •

وعلى مستوى اجتماعي أوسع ، فإن أعضاء « طبقة » العمال مثلا ، يهتمون نفس الاهتمام الإيجابي بزيادة فئات الأجور ، واستعمالاتهم للأجور الزائدة استعمالا موافقة ، وهم على وعى بقضيتهم المشتركة ، ولديهم إحساس بالزمالة ، ويبغى كل نجاح جهود الآخرين كوسيلة لنجاح جهوده . وقد يحدث (وإن كان لا حاجة به الى ذلك) أن ينمى في نفسه اهتماما مناصرا بمصالح زميله دون مراعاة لمصالحه هو .



إن الموافقة — على نطاق واسع — مثل تلك التي تميز طبقة اجتماعية أو مجتمعا برمته ، تتطلب موافقة نيايية . ينبغي أن يخول للشخص حق التحدث باسم الآخرين . ويفهم المعنى خير فهم بإعادة دراسة الموقف الذي يسمح فيه للفرد باستعمال ضمير المتكلم في صيغة الجمع ، لا في صيغة المفرد فحسب .

إن الكلمة الصغيرة « نحن » لها مضامين خطيرة في استعمالها وفي سوء استعمالها . وفيما عدا استعمال الكلمة كمجرد رمز دال على حالة أن الشيء غفل خال من التوقيع (كما هي الحال في نحن التي تستعمل في المقالات التحريرية) فإن من يبدأ جملة بكلمة « نحن » يشمل في الفاعل النحوي أشخاصا آخرين غيره . ولا داعي لذكر أسمائهم لأنها تفهم عادة من السياق . وقد يكون الآخرون جهورا ، أو أعضاء في فئة معترف بها ، كالأُسرة أو الحي أو الأمة . ولكي يكون الإنسان صريحا وبيننا ينبغي أن يقول « نحن الموجودين هنا اليوم » أو « زوجتي وأنا » ، و « نحن معشر نيو انجلند » أو « نحن الأمريكيين » على أن اللفظ يستعمل أحيانا ليدل دلالة غير محددة ، كأن يقول الإنسان « نحن نأبى أن نرى القوى يستغل الضعيف » ، ويعنى بذلك فئة أكبر من أية فئة قابلة للتخصيص . ومن ثم تستعمل كلمة « نحن » — أحيانا استعمالا فضفاضاً عامداً .

على أن مدى تحديد الجماعة ليس النقطة الأساسية . قارن بين القولين الآتيين : « نحن أصدقاء الحرية » ، « الأمريكيون أصدقاء الحرية » ، وهاتان العبارتان متعادلتان أحيانا ، وفي هذه الحالة يمكن أن يوجز القول الأول في القول الثاني إذا حذف ضمير المتكلم .

وهذا القول الثاني « الأمريكيون أصدقاء الحرية » قول ينبغي — شأنه في ذلك شأن كل قول — أن يقوله شخص ما ، ولكن يمكن أن يقوله أي شخص .

وحقيقة أنني أنا الذى أقول العبارة حقيقة عرضية • ومن ناحية أخرى عندما نميز القول الأول من القول الثانى باستعمال الضمير « نحن » فإن معنى القول يشمل علاقة بين الشخص الذى يقول العبارة والأشخاص الذين يعينهم القول • ويدعى القول الأول أنه يمثل الثانى • وهذه الدعوى تسقط عندما يسمح لكل فرد أن يتحدث عن نفسه • ولو أن كل الأمريكيين اجتمعوا فى مكان واحد وطلب من أنصار الحرية أن يقولوا « نعم » فإن الاستجابة الجماعية لاستدعى استعمال الضمير « نحن » • إن كل « نعم » تعنى « أنا » • ولا يوجد أى ادعاء من جانب أى شخص بأنه يتحدث باسم أى شخص آخر ، إلا نفسه •

إن الضمير « نحن » يستمد معناه الخاص من حالة خاصة يكون فيها مستعمل الضمير عضواً فى جماعة — مثل « أولئك الحاضرين » ، و « الأسرة » و « المواطنين » ، و « بنى الوطن » ، أو « لكل من يهمهم الأمر » — والأعضاء الآخرون فى الجماعة الذين لهم نفس الرأى الذى يعتنقه ويوافقون على أن يتنطق بلسانهم • إن مصلحة شخص أو موقفاً آخر يريد أن يقفه ، أمر هو الذى يقرره ، ولا يصبح موقفه عندما يغيره • وما كان له أن يتخذه أو يغيره ، له الحق أيضاً فى أن يفوض غيره بشأنه نيابة عنه • ويعنى هذا أن المصلحة التى أعبر لك عنها سواء أكانت مصلحتك أم لم تكن ، أمر عليك أنت أن تقرره • فإذا وجدت مصلحتك فى تعبيرى عنها واعترفت بها مصلحة لك ، فهى إذن مصلحتك التى أعبر عنها • « نك تشهد على صحتها وأصالتها » بحيث أنتى أكون عندئذ ، إذا كانت مصلحتى مشابهة ، محققاً فى الإشارة إليها بأنها مصلحتنا • ومن ثم يوجد نمط من العلاقة بين الأشخاص المتعددين لجماعة ، بحيث إن مصلحة واحد تكون مثلاً بالوكالة لبقية المصالح ، ومن حقها شرعاً أن تعبر عنها بضمير المتكلم بصيغة الجمع •

إن فكرة الاتفاق التمثيلى فكرة فلسفية عادية • ولكن ارتكبت باسمها فظائع كثيرة • فتوجد — مثلاً — فكرة الذات « التى فوق الأفراد » أو « الشخص الأسمى » الذى يعتمد عليه أفراد عديدون ويعتبرون أجزاء منه لا ينفصلون عنه ، ومن ثم فهو صاحب الحق فى التعبير عن مصالحهم ، وليست هذه الفكرة خرافية فحسب • ولكنها لا تصلح لخدمة الغرض ، لأنها لا تملك أداة للتعبير إلا أشخاص أفراد من البشر • ومن ثم تؤدي إلى فكرة ثانية ، وهى فكرة الإنسان الفرد المؤهل « ذاتياً » و « باطنياً » ليكون الناطق باسم الجماعة •

ان الممثل المؤهل قد يكون شخصا يتحدث باحساس داخلي بالسلطة ، ويكون مقتنعا بأنه يستحق من ينبوع باطنى روحى ، بعيد الغور ، يقع تحت الرغبات والاحكام السطحية لقوم أقل الهاما . ولكن هذه الميزة تؤدي الى صراع بين الزاعمين بهذا الزعم . وبدلا من أن تعبر عن اتفاق فعلى فانها تخلق خلافا منجمعا وجاعحا فى الأهواء ، ولا يزيد الطين الا بلة . حيث ان كل زاعم ينسب لنفسه وكالة عامة شاملة نيابة عن موقفه الشخصى الخاص . ولمواجهة هذه الصعوبة فان الشخص المؤهل ، يفترض أنه الحاكم صاحب الأمر الذى يتحدث عن الجميع بحكم منصبه باعتباره أداة ذلك الكائن الأكبر ، الدولة . ويمكن الحصول على اتفاق فعلى بالقوة ، وقد يفسر هذا الاتفاق القسرى على أنه استسلام الإرادة العملية أو الظاهرة لكل شخص ، لارادته الأكثر فاعلية ، بمعنى ارادة ذلك الكائن الأسمى الذى يمثل هو جزءا منه . ويعتمد هذا الحل على ثلاث خرافات : الأولى خرافة ذلك الكائن الأكبر الذى له ارادة خاصة به ، وثانيا خرافة أن أفعال مثل هذا الحاكم تعبر بالضرورة عن تلك الإرادة ، وثالثا خرافة أن الطاعة القسرية هى نفس الشيء مثل الموافقة الاختيارية .

واذا رفضت هذه الخرافات فانه يتبقى بعد ذلك اتفاق ممثل مصلحة لها وزن الكثير من الناس - عندما يقدم شخص مصلحته على أنها مصلحة الآخرين الذين يعترفون بها على أنها مصلحتهم . وقد تكون الموافقة « صامتة » عندما يكون الأشخاص الممثلون على وعى بالمصلحة ولا يعترضون . وقد لا يكونون حتى متنبهين . ان شرعية الضمير « نحن » تكون عند ذلك فى صدق القضية التى تقول اننى اذا استشرت هؤلاء الذين أتحدث بلسانهم فسيوافقون .

وفى استعمال للضمير « نحن » يعتمد المرء على موافقة لا يحصل عليها كما هى الحال فى المعتقدات الحسية ، عندما يعتمد الانسان على تحقق محسوس لا يحصل عليه . ينبغى أن يكون الانسان مستعدا لأن يسحب أو أن يغير اعتقادا حسيا اذا ظهرت مادة محسوسة مضادة ، ويتمتع الاعتقاد عند ذلك بطمأنينة مقلقلة . وبالمثل ، فعندما يدعى الانسان موافقة تمثيلية فان هذا الاتفاق يمكن أن يرفضه أى شخص يدعى الانسان أنه يتحدث بلسانه . وتكون مخالفته فى هذا الصدد قاطعة .

سلسلة متتابعة من العلاقات التى يكيف بعضها بعضا . ان التعاون اتفاق منظم ، أو اتفاق يكمله تنسيق للوسائل المؤدية الى بلوغ غاية مشتركة . إن التعاون ليس ، كما يفترض فى بعض الأحيان - البديل الوحيد للتنافس والصراع ، فمن الممكن أن يوجد شخصان أو أكثر يتجنبون الصراع ضد بعضهم بعضا الا انهم لا يعملون معا . والمجتمع زاخر بمثل هذه العلاقات السلمية ، التى هى مع ذلك غير تعاونية . وفى ميدان التنظيم الدولى من المعترف به أن التعاون من أجل الطمأنينة أو الرخاء ، خطوة تذهب الى أبعد من مجرد القضاء على الحرب .

وليس التعاون هو نفس الشيء كتبادل المعونة . ان الدب الراقص وصاحبه يعاون كل منهما الآخر ، فيحصل الدب على الغذاء ، ويحصل صاحبه على النقود من المشاهدين . ومن المفهوم (ولو أن هذا قد يكون تقليلا من ذكائهما) أنه ليس لهما هدف مشترك على الإطلاق ، أو (على قاعدة تأويل الشك لصالح المتهم) من الممكن أن يكون الاثنان مهتمين « بنجاح العرض » وأن صاحب الدب عليه الموسيقى وجذب السلسلة ، فى حين أن الدب عليه الرقص الايقاعى كوسيلة متعاونة لتحقيق نفس الغاية الفنية أو الكسب المالى ، وفى هذه الحالة يمكن أن يقال انهما يتعاونان .

ان الأم تشبع اشتهاى الطفل للغذاء ، وتحصل فى نفس الوقت على ارضاء لغريزة الأمومة فيها . ويساعد كل منهما الآخر ، وتتلام جهودهما تلاؤما حسنا بوساطة حكمة الطبيعة . ولكنهما لا يتعاونان لأنهما لا يسعيان الى هدف مشترك ، فالأم ليست جائعة ، كما أن الطفل لا يحس باحساس الأمومة . وقد يبدآن فى التعاون فيما بعد عندما يتحكم فيهما الهدف المشترك لبلوغ سعادة الحياة معا ، حيث يقر كل منهما للآخر بأنه شريك متعاون .

والحيز الذى يشغله الهدف المشترك فى كل سلم من مراتب الخيرات ، مستقل عن حقيقة التعاون . فقد يوجد شخصان أو أكثر ، لكل وجهة هو موليها تختلف عن وجهة الآخر ويجدان عائقا فى طريقهما ، ويرغب كلاهما فى ازالة العائق ، وأن يعملوا سويا لازالته . وقد تكون « ازالة العائق » مسألة حياة أو موت لأحدهما ، فى حين انها مسألة تافهة بالنسبة للآخر . وقد تكون غاية فى ذاتها عند شخص (يتحكم فيه حب الحرية) ، وتكون مجرد وسيلة ، أو وسيلة تؤدى الى وسيلة للآخرين ، وقد تكون الغاية المشتركة المسيطرة لكل المشتركين ، كما يحدث عندما يخضع الناس كل مصالحهم الشخصية للدفاع عن وطنهم ضد غاز من الغزاة .

والغاية المشتركة العامة هي التي تجعل من « توزيع العمل » علاقة توحيدية لا انقسامية . ان جهود أشخاص اتحدوا في سبيل غاية واحدة وبغاية واحدة ليست جهودا أضعف بعضها الى بعض فحسب ، ولكنها تكمل بعضها بعضا . انهم يتعاونون باختلافات الاختيار ، والمهارة والاستعداد .

وفي ظل التعاون - كما هي الحال في كل أنواع الاتفاق يتفاعل الاشتراك والتبادل بالفعل ورد الفعل حيال بعضهما البعض ، بحيث يزيدان من مقدار بعضهما . ان خلق ما يسمى « بالروح المعنوية » يعتمد اعتمادا كبيرا على هذه التأثيرات . ان الوعي بأن شخصا آخر يتعاون في السعي وراء نفس الغاية يخلق نوعا من الاهتمام بهذا الشخص ، وهو اهتمام خلاق بأن يكون حميدا . فثمة احساس بالزمالة ينبثق عن التفاني في هدف مشترك ، ويعلو برموزه ، والزمالة تتسم بطابع الاحسان مستقلا او تابعا ، وتتطور الزمالة الى صداقة . وفي نفس الوقت ، فان كل ما يزيد من علاقات الصداقة والنية الطيبة المتبادلة بين المشتركين يقوى تقائهم في سبيل الهدف المشترك ويزيد من القسط الذي يسهم به كل منهم في بلوغ هذه الغاية .

- ٧ -

ان الشخص ليس مجتمعا وليس المجتمع شخصا . ولا توجد ضرورة لاعادة تأكيد هذا القول لولا وجود اضطراب مستمر ينجم من الحقيقة الهامة التي تقول ان كلا من الأشخاص والمجتمعات تنظيمات لمصالح .

ان المطابقة بين الأشخاص والمجتمعات عادة قديمة للعقل ، تنعكس في عادات للكلام . وقد جرت العادة أن توصف الحياة الشخصية بالفاظ مشتقة من التنظيم الاجتماعي ، وأن يقال عن انسان انه « عبد لهواه » أو أنه يحافظ على النظام في بيته ، أو أنه يعيش « وفقا لأحكام المنطق » . وهذا القياس مفيد ويزودنا بقاعدة للمقارنة بين الأخلاق الشخصية والأخلاق الاجتماعية ، حيث ان كليهما فصيلتان من نفس الجنس الأخلاقي . ولكن القياس يعني تشابها جزئيا ، وكل ضروب القياس محفوفة بالخطر دائما ، لأنها تميل الى افتراض ان التشابه في بعض الوجوه يتضمن تشابها في كل الوجوه .

ان التشابه بين الأشخاص والمجتمعات يشمل علاقات تكمن في صميم الأخلاق . وقد تكون المصالح المتعددة لنفس الشخص - مثل مصالح أشخاص

متعددين - متصارعة ، وقد تصبح متسقة بالتنظيم . ومن ثم يكون جوع الشخص الذى يدفعه الى أكل الكعكة ينازع شراسته التى تحركه للاحتفاظ بها، أو قد يتنازع لعبه وعمله استعمال نفس الساعات . وقد يحل مشكلته بخلق اهتمام شامل بمصالحه الخاصة ، وذلك بأن يوحد بينها فى سبيل السعى لتحقيق هدف مشترك يؤدي الى الأكل والامتلاك ، ويؤدي الى كل من اللعب والعمل . وتحدث هذه النماذج من العلاقة والتنظيم أيضا بين الجوع واللعب عند شخص ، والشراهة أو العمل عند الآخر .

ولكن توجد عمليات معينة - كما أشرنا من قبل - وعلاقات داخلية بحثة مقصورة على شخص ما وهذه الداخلية المقصورة عليه تعطى أحسن وصف لماهية الشخص . ومن بين هذه ، التحقق من صحة الأمور والتعلم بالتجربة ، والاستدلال ، وشفاعة المصلحة ، والعلاقة بين المصلحة المستقلة والمصلحة التابعة ، وبين المصالح المتحركة والثابتة . وهذه قوى تعمل فقط بين أجزاء ذلك النظام الديناميكي الذى يتفق فيزيقيا مع الكائن العضوى المركزى العصبى ، وعلى ذلك المستوى المرتفع من التعقيد الذى يميز الشخص الفرد (٢) .

ويتبع هذا أنه ما دام المجتمع يستمد وحدته من التفكير ، ومن سيطرة الأفكار على العمل ، ومن العلاقة بين الوسائل والغايات ، ومن سيطرة المصالح العليا ، فإنه يستعير هذه المبادئ الموحدة من أعضائه . إنها توحد مصالح أشخاص مختلفين فقط ، عندما تتجمع بالوكالة ، بوساطة التعاطف والمشاركة الوجدانية والخيال والتمثيل وحب الخير ، عاملة داخل شخص واحد . وينطبق هذا على أى مجتمع مهما كان امتداده ومهما كان صغره وتضامنه وتلاصقه ، ومهما تشبع أعضاؤه بالاخلاص لغايات مشتركة أو الاسهام فى جهود تعاونية .

ان مجتمعا - مثل النقابة - يمكن أن يقال عنه انه شخصية قانونية ، بمعنى أن له احدى مميزات الشخصية وهى المسئولية ، ولكن ذلك لا يتضمن أن للنقابة الخصائص الأخرى الهامة . وهى توصف بحق بأنها « لا روح لها » .

(٢) لا يستبعد هذا التحليل فى المبدأ امكانية وجود شخصين يصطحبان فى جسم واحد . وما دام يوجد انقسام كامل «انقسام الشخصية» فإنه يفسر، ولا يناقض ، وتعرض فكرة الشخصية التى تعرض ها هنا .

وعلى الرغم من أى مجتمع ليس شخصا حقيقيا ، فمن الجائز أن يستعمل اللفظ ليرمز الى وحدته أو لاثارة مواقف الولاء والطاعة . ويمثل « عملاق » هوبز (٣) رمزا من هذه الرموز . وبالمثل فعندما قال ملتون ان الكومنولث ينبغي أن يكون شخصية مسيحية ضخمة ، ونموا قويا لبناء شخصية امينة متمسكة بالفضيلة روحا وجسدا ، كلها عروة وثقى (٤) ، فانه استعمل لغة تناسب الاصلاح المدنى ، ولكنها لا تناسب علم النفس . قد يشار الى دولة أو شعب بضمير شخصى ويمثل بجسم انسان وذلك للاعزاز . ولقد روى عن القديس بولس أن المسيح مثل الكنيسة بأنها عروس « لكى يحضرها لنفسه كنيسة مجيدة لا دنس فيها ولا غضن أو شيء من مثل ذلك بل تكون مقدسة وبلا عيب » (٥) . ويسمح بهذه الأقوال سماحا شعريا ولكنها ليست اوصافا لحقيقة .

ان تصور مجتمع على أنه شخص بالمعنى الحرفى ، وعلى محمل الجد ، مزدوج الخطورة . انه يؤدى الى الوثنية ، بمعنى أننا ننقل الى غير الأشخاص مواقف تناسب الأشخاص فقط . وهى تضافى على غير الأشخاص شخصية (٦) خداعة ، وتؤدى الى اباطيل وأضاليل على غرار « الروح الكنسية » و « روح الدولة » . وثانيا ، ان تصور مجتمع على أنه شخص ، يقف حائلا دون فهم الشخصية أو المجتمع . فباللجوء الى الاستعارة والقياس القضااض ، فان ذلك يصرف الانتباه عن البناء الداخلى والديناميكى للتكامل الشخصى ، بعيدا عن المركز الحقيقى للتكامل الاجتماعى الذى يستمد بناءه فيما بين الأشخاص من الأبنية الشخصية المتداخلة لأعضائه .

(٣) Leviathan : العملاق ، الهولة ، اللويثان ، الحوت (وقد وردت هذه التسميات فى التوراة) .

(٤) عن الاصلاح فى نظام الكنيسة فى انجلترا ، أعماله ١٩٣١ ، المجلد الثالث (الجزء الأول) ص ٣٨ .

(٥) رسالة بولس الرسول الى أهل أفسس ، ٥ : ٢٧ .

(٦) لقد قيل ان أقرب شبيه فى عالم الحيوان لمجتمع ، ليس هو الانسان ، ولا الملك أو الاله ، ولكنه الشبكة الحديدية ، التى تشبه كثيرا مستعمرة النمل التى تعتبر من أخطر أنواع البروتوزوا . ويقوم مجتمع النمل على مستوى أقل فى التنظيم من النملة المفردة ، انظر كتاب المؤلف - النظرية العامة للقيمة - ١٩٣٦ ، ١٩٥٠ ص ٤٥١ ، ٤٥٢ .

— ٨ —

ان كل المواثيق بين الأشخاص التي تكون مجتمعا تهيم في نفس الوقت تعددية من المجتمعات - مجتمعات داخل مجتمعات ، ومجتمعات بين مجتمعات . ويتميز المجتمع الفرد ، بإحادية اعضائه ، وهذا بدوره يتكون من مركزهم الفريد ، وترتيبهم في المكان والزمان . انه يتألف من أفراد انسانيين يتعايشون في نطاق معين ، أو يخلف بعضهم بعضا خلال فترة معينة من الزمن . وهذا الاتصال المكاني والاستمرار الزمني شرط للعلاقات المتفاعلة بين الأعضاء . وهو يعطى الأعضاء الأفراد في المجتمع حياتهم المشتركة ، وتراثهم وذكرياتهم المشتركة ، وفي داخل هذا الإطار المكاني الزمني قد يحل أفراد محل أفراد ، أو يخلفونهم مثل الخلايا في الجسد ، دون أن يفقدوا ذاتيتهم التاريخية . ان المركز الزماني والمكاني لأفراده يجعل من مجتمع ما ، هذا المجتمع بعينه ، لا يتكرر في مجتمعات أخرى بحيث تصبح صورة طبق الأصل منه مهما شابهته . وبهذا المعنى من التفرد تؤلف أمريكا مجتمعا مكونا من أمريكيين ، بمعنى أنه مجتمع مكون من أشخاص يسكنون نصف الكرة الأرضية الغربي بين خط ثلاثين وأربعين بين المحيطين الأطلنطي والهادي على نحو موصول من القرن السابع عشر الى القرن العشرين ، ولا يوجد مجتمع آخر مهما كان أمريكي الخصائص ، يمكن ان يكون أمريكا .

ومثل هذا التصنيف الاقليمي التاريخي تصنيف مشروع وأساسي ، ولكنه قاصر كثيرا عن أن يستوعب التماسك المميز الكامل لمجتمع مفرد . فثمة روابط أخرى مفترضة من قبل ، أو متراكبة بعضها فوق بعض . فمن المزعوم سلفا أن يكون كل أعضاء مجتمع مفرد من الجنس الانساني ، ومن جنس واحد أو أكثر . وانهم يتميزون عن غيرهم ببيئتهم المشتركة وبأنسابهم المشتركة الى حد ما ، على الأقل . وهم يتفاعلون فيما بينهم بسبب جوارهم المكاني والزمني . ومن هذا التفاعل تنبثق هذه الروابط الوثقى من الاتفاق والتعاون التي تخلق مجتمعا بالمعنى الكامل للكلمة .

وبعبارة أخرى ، فان المجتمع الفرد هو طائفة صغيرة من الجنس البشري في تقسيمه الجزئي تتفق في الخصيصة الانسانية مع فئات صغيرة أخرى ليست على شاكلتها . وكل المجتمعات متفردة بشكل ما : لابد من وجود رباط خاص

مقصود عليهم يوجد بين الأعضاء ، ولكن لا يوجد بين أحد منهم وبين غير أعضاء . هذا المجتمع . بيد أن المدى الذي يبلغه أى مجتمع تاريخى فى حصيصة التفرد أيضا فى وجوه أخرى ، يتفاوت من مجتمع لآخر . وبالجمله فان التفردية مسألة درجة .

ويمكن تقريب الحالة المحدودة لمجتمع بلغ أقصى درجة من التفردية بمجتمعات انسانيه بعيدة فى المكان والزمان مثل الاسكيمو أو الأستراليين الأصليين أو انسان ما قبل التاريخ وذلك قبل أن يكتشفهم الرحالة أو رجال الآثار . وفى وسعنا أن نفترض أن قليلا من الروابط الداخلية لمثل هذا المجتمع يشاركه فيها أشخاص من خارج المجتمع . فقد اقتصرت علاقاته العنصرية والبيئة المشتركة ، وصلات الدم ، والجوار ، والتفاعل ، والتواقف المتبادل والاتفاق والتعاون على دائرته الخاصة . ويمثل النقيض فى الطرف الآخر الذى له الحد الأدنى من التفردية ، قطاع من الانسانية ليس له رباط مقصور عليه سوى المكان والزمان . ويقال ان الحال كانت هكذا عندما قسمت كوريا الى شمال وجنوب بخط عرض ٣٨ . وبدون هذا الانقسام فان قوم شمال كوريا وجنوبه اشتركوا فى نفس العلاقات الداخلية . وقد تغيرت هذه الحالة الآن عندما حصل الجزآن على حكومتين منفصلتين وأيدلوجيتين منفصلتين ، وما كان لها ان توجد على الاطلاق ، كما يعتقد البعض أحيانا ، لولا أن مكان هذه المناطق كانت لهم اقتصاديات مختلفة .

وبين هذين النقيضين يوجد مكان لدرجات كثيرة لا حد لها . ومما يناقض الاستعمال الاجتماعى الشائع أن نعتبر مجرد قطاع مكانى زمانى من البشرية مجتمعا على الاطلاق . ولكن ما هى على وجه الدقة المميزات الأخرى والروابط المميزة المطلوبة لقيام مجتمع وكم عددها ؟ هذه مسألة يحددها تعريف تحكمى . وقد يصير انسان على لغة خاصة أو نسل معين أو عادات زواج خاصة أو نظام اقتصادى مميز أو فن خاص أو علم أو حكومة ذات نمط معين . واذا استعملت الكلمة « ثقافة » لكى تشمل أية ميزة مكتسبة ، فانه يفترض أن أى مجتمع متفرد ينبغى أن تكون له ميزة ثقافية معينة ذات مزاج خاص .

وجدير بالذكر أننا عندما نبحث عن أمثلة للتفردية المتطرفة فاننا نجدها فى المجتمعات البدائية . ويوحى هذا بأن خصائص المجتمع المتقدم تميل الى أن تشترك فيها مجتمعات أخرى ، أو أنه كلما تقدم المجتمع فقد تفرديته تناسبيا

بقدر تقدمه • وهذا أحد الأسباب التي تجذب علماء الاجتماع الى المجتمعات البدائية وتغلب عليهم • وعندما يتقدم المجتمع ويصبح أكثر مرونة واستنارة وكفاية وتقدما ، فانه يواجه معضلة ، فهو إما أن يفقد تفرديته ويندغم في مجتمع أكبر أو يجاهد ضد هذا الاتجاه ويحاول أن يعطي صبغة فريدة لكل منجزاته الثقافية • ومن ثم تظهر نزعات القومية أو المذهب الجماعى فى الحكم، الذى يحصر الأمر كله فى يد الحكومة ، وهى نزعات وأنماط لم تكن لازمة فى المراحل السابقة من التطور •

وفى نطاق أى مجتمع تاريخى لابد من قيام علاقات من أى نوع ، غير تفاعلية وتفاعلية توحد بين بعض أعضائه ، ولكن ليس بينهم جميعا • وكلما بلغ المجتمع درجة عالية من التفردية ، اشتركت كل المجتمعات الجزئية تناسبيا فى تفردية الكل الأكبر ، أى ان روابطهم لن تحدث الا بين أعضاء المجتمع • ولكن عندما تكون للمجتمع درجة أقل من التفردية ، فان الروابط التى توحد بين أفراد المجتمع الأصغر قد تربط بينهم أيضا ، وبين أعضاء مجتمعات أخرى • وهذه هى مثلا حالة الكنيسة الكاثوليكية والحزب الشيوعى • وبعبارة أخرى فان المجتمعات يمكن أن تتداخل بعضها فى بعض ، وأن تتراكب وتتغلفل فى بعضها البعض ، وذلك بأن يكون لها مجتمعات جزئية مشتركة •

ويتضمن التحليل السابق حقيقة أن المجتمع الجزئى قد يتألف من كسر من أعضاء المجتمع كله أو من جزء من مصالحهم • ان الهويات الرياضية المنظمة مثلا تشمل بعض الأمريكيين من حيث احدى مصالحهم ، وهذه فى العادة هى الحالة بالنسبة للعلم المنظم ، أو الفن أو الدين • ومن المفهوم أن المجتمع الذى يتميز بأقصى درجة من اللامركزية ينبغى أن يتكون من مجتمعات جزئية تشمل روابطه المقصورة عليه الميزة للجزء الأكبر من مصالحه • وليس فى وسع هذه الروابط أن تشمل كل مصالح المجتمعات الجزئية اذ أنهم لا يصبحون عندئذ أجزاء فى مجتمع واحد • ان الحكم الذاتى المحلى - اذا تجاوز حدا معينا ، كما حدث فى حركة انفصال الجنوب ابان الحرب الأهلية خلىق بأن يفكك أواصر الاتحاد • وتوجد نقطة خطيرة مشابهة اذا بلغت القومية فانها خليفة بأن تمنع قيام مجتمع عالمى • والحالة الأكثر شيوعا هى الحالة التى يتحد فيها أعضاء مجتمع جزئى عن طريق مصلحة خاصة ، ولكنهم يتركون أحرارا ليتحدوا مع أشخاص آخرين فى مصالحهم الأخرى •

وثمة تنظيمات ذات « غرض خاص » كما توجد منظمات « لكل الأغراض » . ويمكن تمثيل الحالة الأخيرة بعقد زواج لا يشمل غرض الانجاب فحسب ، ولكن كل حياة الشريكين . وثمة حالة مماثلة عندما تكون المصلحة التي تربط بين الأعضاء هي المصلحة المستقلة الوحيدة . وعندئذ فإن المصلحة المشتركة تدفع مصالح كل منهم ، برمتها ، بطريق غير مباشر . وقريب من ذلك عندما يتحكم في الأعضاء نفس الورع السياسي أو الاقتصادي أو الديني أو الولاء للقبيلة ، ومن ثم يصبح المجتمع مجتمعا حكوميا أو شيوخيا أو رأسماليا أو عنصريا أو دينيا .

وأخيرا ينبغي أن نؤكد مرة ثانية ، وأن ننوه بفكرة النظام الذي يمكن بواسطته أن نجرد العلاقات الاجتماعية من الأفراد المعينين الذين تربطهم وتوحدهم هذه العلاقات . ومن ثم يفهم المجتمع على أنه نظام من النظم ، كان تعتبر أمريكا مثلا شيئا يمكن تقسيمه الى بناءين سياسيين اقتصاديين متميزين ، مع علاقة متميزة بين الاثنين . ويمكن مضاعفة مثل هذه النظم في مجتمعات أخرى ، حيث تتجسد في أعضاء أفراد آخرين . ومن ثم يمكن القول بأن الولايات المتحدة والمملكة المتحدة ديموقراطيتان رأسماليتان .

ويفسر الفرق بين النظام الاجتماعي في تفريده وفئة أعضائه ، الفرق بين فكرة أن كل المجتمعات ينبغي أن تكون ديموقراطية ، وفكرة أن كل المجتمعات ينبغي أن تتحد في ديمقراطية عالمية . والفشل في هذا التمييز مصدر كثير من التخليط والتشويش في ميدان التفكير الدولي .

وعندما يعتبر مجتمع نظاما من النظم ، فإن عضوه الفرد يوصف على أساس الأدوار المتعددة التي يتخذها : فقد يكون نفس الفرد مواطنا أو حاكما في النظام السياسي ، قاضيا أو مدعى عليه في النظام القضائي ، معلما أو طالبا في النظام التعليمي ، منتجا أو مستهلكا في النظام الاقتصادي ، قسيسا أو من رجال الدين أو علمانيا في النظام الديني .

هذه اذن هي بعض الأفكار التي ينبغي أن نضعها نصب أعيننا لفهم النظم الاجتماعية . وهي في نفس الوقت تعيب آراء عن تاريخ الانسانية تشبه

المجتمعات بالكائنات العضوية تشبيها ضيقا • ولا يوجد نظير للنظام العصبى المركزى ، الذى يتحكم فى كل وظائف المجتمع ، وينتهى عند محيط الأعصاب الطرفية • ولا يوجد حد لاختلاف فيه يقابل الجلد ، ويفصل مجتمعا ما عما يحيط به ويمكنه من الحركة • بيد أنه بينما نجد الحياة الانسانية - من الناحية الاجتماعية - فى غاية المرونة والتعقيد ، فإنه يوجد فى داخل مرونتها وتعقيدها بعض التناقض المنظم للمصالح والأشخاص يساعد على وصف أكثر أوجهها ظهورا • وتسمى أهم هذه الأوجه « نظاما اجتماعية » •

الفصل العاشر النظم الاجتماعية

لا توجد نظرية ، أو تعريف فى المعاجم ، أو استعمال شائع ، يزودنا بأية تفرقة مطلقا تميز بين مجتمع ونظام اجتماعى . ان النظام الاجتماعى وحدة سيكولوجية ، وليس مجرد وحدة مادية . وينبغى ألا يطابق بينه وبين البناء الذى يضمه - مثل المستشفى أو متحف الفن أو الكابيتول فى واشنطن . ويلزم أن يقال ذلك لأن النظام يبدو لراكب سيارة الرحلات مخيفا يشير اليه دليل الرحلة . ان النظام ليس انتاجا ماديا كالكتاب أو الصورة أو السلعة المصنوعة . وبالإيجاز فان النظام هو علاقة بين معان وأفكار ومصالح تستقر فى عقول الناس . هو تنظيم للأشخاص مبنى على علاقات شكلية ، تفاعلية وغير تفاعلية ، تبلغ أوجها فى اتفاق أو تعاون . ولكن كل هذا يمكن أن يقال عن أى مجتمع . وإذا قصر الاصطلاح على معناه المقبول فى تراث العلوم الاجتماعية ، فان النظام نوع من المجتمع يتميز بمميزات واضحة على نحو ما .

والنظام - أولا - هو بناء اجتماعى نظمه قوم من أجل غرض يخدمه . وبعبارة أخرى ان النظام يتبدع ويسن ويشترع . ومع أنه قد يتوقع بالطبيعة الا أن الثقافة هى التى تؤكد وتحافظ عليه ، ومن ثم يمكن ارجاع ظهور النظام السياسى للحكومة الى تلك الحقيقة التى تقول بوجود فرد أو أكثر من جماعة يملكون نفوذا طبيعيا يسيطرون به على رفقاءهم ، ولكن النظام يبدأ عندما يتم الاعتراف بهذه السلطة ، ويقبل هذا الحكم ، ويستمر على نحو موصول كمصلحة اجتماعية . ومع أن النظام قد ينشأ ، وقد يستمر بحكم العادة والفريضة ، الا أن ارادات أعضائه الذين يطابقون بينه وبين مصالحهم هى التى تباركه وتصدق عليه .

ومن ثم فان ادراك نظام معين هو المطابقة بينه وبين أسباب وجوده ، لا بينه وبين مصادقات أصله . انه تنظيم اجتماعى يسوغه أعضاء مجتمع لأنفسهم بأنه نافع صالح . وهم فى الواقع من الأمر يقولون ، اذا لم يكن لديهم مثل هذا النظام

الموفق ، فانهم ينشئون • والغرض الذى تخدمه ممارسة وظيفته يمددهم بالمعيار الذى بوساطته يعيدون تشكيله ، ويسعون الى اكماله واتقانه •

ثم ان النظام مجتمع جزئى فى نطاق مجتمع آخر • ومن ثم فان الدولة تضم نظاما عديدة ، كما يكون للكائن الحى أعضاء متعددة • وأخيرا فان النظام الاجتماعى هو نظام يمكن أن يجرد من أعضائه ، ومن ثم يحتاج له أن يكرر فى مجتمعات منفردة متعددة ، ويتيح لنفس الفرد أن يكون عضوا فى نظم متعددة • ولا يوجد حد - من ناحية المبدأ - لعدد النظم الممكنة حتى مع وجود الحدود السابق ذكرها • فاذا كان هذا النظام هو طريقة خاصة ينظم بها أعضاء مجتمع لكى يحققوا مصالح مشتركة ، فيمكن القول بوجود عدد من النظم - بالمفهوم العام - كما توجد مصالح يدفع بها التنظيم قدما • ولكن يوجد تحديد آخر يعترف به عادة ، وأعنى به الأهمية أو الشهرة • ومع أنه لا توجد قائمة من النظم يمكن أن يقال انها ، (وهى وحدها) النظم ، فانه يوجد اختلاف بين تلك النظم التى تقوم بالدور الأكبر ، وتلك التى تقوم بالدور الأصغر فى الحياة الانسانية •

— ٢ —

وتوجد مبادئ كثيرة يمكن بها ترتيب النظم ، على أساس أنها كبيرة وصغيرة • وأول هذه المبادئ « العمومية » ، ان الصلاحية للاشتراك فى نظام ، شىء عام أو محدود بشكل ما • ومن ثم فان مجتمعا مكونا من محاربى الحرب الاسبانية ، مقصور على أولئك الذين لهم تجربة عسكرية مشتركة ، وسيختفى هذا المجتمع باختفاء هؤلاء الأشخاص • وان مجتمعا مكونا من أولئك الذين يعفون من الضرائب ، يسمح فقط بأشخاص يتمتعون بالامتياز الخاص لمجموعة صغيرة من الناس • وان مجتمعا من قوم يحرمون التشريح ، يشمل فقط أولئك الذين تحكمهم عاطفة خاصة معينة ، ويرغبون فى نشرها وترجمتها الى تشريع • والمتندى الاجتماعى ينظم بغرض الترفيه المشترك أو التثقيف • وهو مقصور على مواطنى بلد معين ، أو مدينة ، أو على أشخاص يتفقون فى المشرب والمزاج • أو من أشخاص من طائفة معينة •

وتقل درجة عمومية النظام عندما يحل مستمر محل متغير ، أى عندما يحتوى شرط الصلاحية أو القبول شخصا مفردا • ان دكتاتورية شخصية كدكتاتورية

هتلر مثلا تنتهى بموت الدكتاتور • ان أسرة حاكمة بمعنى - حكم طبقة من الألقاب - شئ أكثر عمومية من دكتاتورية شخصية • فقد يحل حاكم محل آخر ما دامت صفة النسب متوافرة ، ولكن هذه الطبقة من الصالحين يمكن أن تنتهى ، ومن ثم ينتهى النظام • والحكم الملكى البريطانى شئ أكثر عمومية لوجود دستور ينظم وراثته الملك تحت كل الظروف • ولكن الملكية البريطانية لا تزال محدودة فى عضويتها ، وستختفى من الوجود عندما يفنى سكان الجزر البريطانية • ومن المأمول « أن تبقى انجلترا دائما » ولكن هذا قول يعبر عن الايمان والعزم ، وليس تعبيراً عن احتمالات نظرية • ان الملكية بصفة عامة ، أكثر عمومية ، والحكومة بصفة عامة هى الأكثر عمومية ، فلا تنتهى فئة الصالحين للحكم الا بفناء كل الناس •

ولكل ناس جيران ، ولكن لا يتبع هذا أن الناس جميعا جيرانى أنا • وكل الناس لغويون ولكنهم لا يتكلمون لغتى أنا • ونظام الأسرة نظام عام لأن كل انسان ينتمى لأسرة أو له علاقة عائلية لأن لكل انسان أبوين • ونظام أسرتى - من ناحية أخرى - مقصور على صلة الرحم بى • وكلمة انسانية «لها معنيان» - أن الناس جميعا أعضاء فى الانسانية بحكم انسانيتهن ، ولكن عندما يعتبرون نسل آدم وحواء - ومن ثم اخوة أو أبناء عمومة - فان هذا يعنى أنهم يكونون أسرة واحدة مشتركة الأصل ترجع الى أصل تاريخى معين • وبالمثل ، فان العنصرية قد تشير الى مميزات عنصرية مشتركة أو الى أرومة مشتركة •

وتوجد نظم كان لها فى الماضى ، ويكون لها ، وسيكون لها دائماً ، أعضاء تتوافر لهم شروط الأهلية • ان الناس جميعا يحكم صراع مصالحهم أعضاء صالحون فى نظام أخلاقى • والناس جميعا قد يكونون حاكمين أو محكومين ومن ثم صالحين للدخول فى نظام سياسى معين ، وكل الناس يخضعون لقواعد يفرضونها أو يستسلمون لها ، وهم مستهلكون أو منتجون أو كلاهما ، وهم صانعو المعرفة أو مستفيدون منها ، وهم خالقون جالا أو مستمتعون به • لديهم شئ يتعلمونه وشئ يعلمونه ، هم بشر فانهم يخضعون لقوى كونية نهائية • ومن ثم فالناس جميعا صالحون للانتماء الى نظام أخلاقى أو سياسى أو تشريعى أو علمى أو جالى أو تعليمى أو دينى • ويقال عن بعض هذه النظم انها عامة لانتماء الناس جميعا لها لأنهم ناس ، فشرط العمومية هو شرط المؤهل الانسانى فقط •

وعندما تقول الماركسية - مثلا - ان النظم الاقتصادية تحدد شكل النظم السياسية والتشريعية والاجتماعية والثقافية فان النظم الاقتصادية تعطى اولوية سببية . وقد ذهب بعض علماء الاجتماع ، مثل ماركس ويبر الى أن الدين « المسيحية البروتستانتية » كان سببا اوليا للنظام الاقتصادي الرأسمالى . وتختلف هذه المسألة عن مسألة تحكم نظام فى نظم أخرى . ومن ثم فمع الموافقة على أن النظم الاقتصادية كانت اسبق ، سببيا ، فان أى مجتمع معين فى وسعه أن يضع نظمه السياسية فى مركز القيادة ، ويخضع كل النظم الأخرى لحكمه . ويدين كل شخص يعيش فى مثل هذا المجتمع بطاعته الأولى للدولة دون اعتبار لحقوقه القانونية ، أو حاجاته الاقتصادية ، أو اختياراته الثقافية ، أو يقينه الدينى ، اذ تستسلم جميعا فى حالة الاختلاف . وفى ظل الحكومة الدينية ، من جهة أخرى ، يكون الولاء أولا للدين . وأى نظام يملك هذا الولاء السابق ، يطالب عادة بمثل هذا الولاء على أساس سمو مرتبته .

ولعل ما هو أهم من أى من هذه الفروق ، هو الاختلاف بين النظم الأخلاقية والنظم غير الأخلاقية ، الذى سنتناوله فيما بعد . فاذا حكمنا على النظم بهذه المعايير أو بغيرها ، فانه توجد نظم معينة تعتبر - بموافقة اجماعية - النظم الكبرى أو الأساسية : مثل الضمير أو العادة أو السياسة أو القانون أو الاقتصاد أو العلم أو الفن أو التربية والدين . وكلها عامة بمعنى أنها عميقة الجذور فى الخصائص المشتركة للطبيعة الانسانية والحياة الانسانية ، وهى أساسية نسبيا بمعنى أنها تحتل مكانا ساميا فى نظام العلية ، وهى بارزة نسبيا ، بمعنى أن أحدها له أسبقية فعلية أو مثالية . وهذه هى النظم التى تحسب بها المجتمعات متقدمة بشكل ما ، والتى تمدنا بمعايير الحضارة والتقدم . وأنه بالقياس الى هذه النظم فان دعاوى التنافسة للشرق والغرب تناقش وتصدر عليها الأحكام ، وكذلك دعاوى العالم القديم والعالم الحديث .

— ٣ —

ان التمييز بين النظم الأخلاقية واللاأخلاقية فوق الأخلاقية كان شيئا متوقعا فى التمييز بين الخير الأخلاقى واللاأخلاقى للحق والجمال . ويكمن هذا الفرق فى الحقيقة التى تقول ان بعض المصالح التى تدعى عادة « مصالح عملية ، مصالح متعلقة بحق الشفعة ، فى حين تكون مصالح أخرى مثل المصالح الادراكية

أو الجمالية غير متعلقة بحق الشفعة نسبيا . ان التصرفات الاتمامية للمصالح العملية ، مثل الشهوات ، والأطماح الدنيوية ، تعمل فى علاقة سببية مع مناسباتها ، ومن ثم فانها تثير القلق فى البيئة الخارجية المشتركة بينها وبين المصالح الاخرى . وهى فى تملكها تصادر فى نفس الوقت . والنظم الأخلاقية هى تلك الأشكال من التنظيم الاجتماعى الذى يهدف الى جعل مصالح اعضاء متعددين للمجتمع تتبادل البراءة والتعاون . ان النسبة الجوهرية أخلاقية . وبلوغ التوافق الاجتماعى هو عملها الحقيقى - واذا لم يوجد عمل كهذا ، فانها تكون عاطلة لا عمل لها . وهكذا تكون نظم العادة والضمير والسياسة والقانون والاقتصاد .

وكون المصالح الجمالية والادراكية تهيب تراجعا بعيدا عن مسرح الصراع العملى ، فهذا جزء من الحكمة الانسانية الخالدة . كل المصالح يؤثر بعضها على بعض بطريق مباشر أو غير مباشر ، فورا أو بعد امد طويل . ولكن الأفعال الاتمامية للاهتمامات الادراكية والجمالية لا تتضمن بالضرورة تملك موضوعاتها بحق الشفعة . انها بريئة نسبيا ، ولا تحتاج الى تنظيم اجتماعى للحصول على الاتساق . كما أنها لا تتطلب تعاوننا لبلوغ مآربها .

ان الادراك يدعو موضوعه ليؤكد نفسه . ان تجريب الأشياء لأغراض ادراكية ، خلىق بأن يقدم لا أن يغير خواصها . واذا كان الغرض اثبات صحته ، فينبغى ألا يعيب المرء بالحدث المثبت للصحة ، وانما فقط يلاحظ أنه يحدث أو لا يحدث . ويظل المبدأ واحدا سواء اعتبرت عملية المعرفة أداة للمصلحة العملية ، أو مصلحة مستقلة فى ذاتها ، اذ عندما تحاول المصالح العملية أن تغير موضوعاتها فانها تصبح مؤثرة فقط ، عندما يأخذ ادراكها الوسيطى فى الاعتبار الطبائع المستقلة لموضوعاتها . ان رضا حب الاستطلاع ، والاحساس السار بالحصانة ضد المفاجأة ، والتمتع بالرفقة العادية مع الحقيقة - كل هذه مصالح تستطيع ان تتحقق دون عمل تغييرات سببية فى هذه الناحية من البيئة التى توجه اليها ، ان تحقيقها فى الواقع يتناسب مع المدى الذى « يبرز » هذا الوجه دون أى تشويه فى أثناء العملية .

ان المصلحة الجمالية شأنها فى ذلك شأن المصلحة الادراكية ، تأبى الصنيع السببى فى موضوعها . فما دامت تخاطب عالم الادراك الحسى ، فان الموقف الجمالى موقف التعرض الطوعى . انها تعجب بما تجد ولا ترضى به بديلا .

وهذا صحيح بالنسبة للمصلحة الجمالية عندما تكون مستقلة ، ويتلاءم تلاؤما كلياً مع الحقيقة التي تقول ان المصلحة التابعة التي تولدها - أعني بذلك الخلق الفني - تغير وجه الأشياء ، حتى يمكن الاستمتاع بها دون تغيير .

والاهتمامات الإدراكية والجمالية متشابهة من حيث ان التغيرات التي تقتضيها تغيرات في الفاعل المهتم بنفسه - ان الاهتمام الإدراكي يخلق التوقعات ويغيرها ، والاهتمام الجمالي يخلق ويغير حالات الانتباه والوعي . ولما كانت كل التغيرات في العالم الموجود ، لها انعكاساتها السببية خلال ذلك العالم كله ، فلا يمكن القول بأن الاهتمامات الإدراكية والجمالية لا تحدث اختلافات خارجية . ولكن هذه الاختلافات غير مباشرة وعرضية . ان الاهتمامات الإدراكية والجمالية لا تحدث من تلقاء نفسها فرقا في البيئة المشتركة بينها وبين الاهتمامات الأخرى .

ان البرتقالة كموضوع معرفة ، هي برتقالة تحقق ما أتوقعه من حيث لونها وحجمها ، أو تولد توقعات من الحلاوة والعصارة اللتين سوف يؤكدنها المستقبل . وبالنسبة لهذا الموقف بالذات فلا شيء يحدث للبرتقالة ، انها تظل موجودة وكروية وحلوة وعصيرية ، وتظل تعيش حياتها الحمضية الليمونية الحقة . وتستدعي البرتقالة من حيث انها موضوع استمتاع جمالي ، نعمة سارة للمكاتب الحسية . فتستقر عيني برقة وشغف على لونها ونسيجها ، وتتبع خطوط تكوينها وتلتذذ بها . ثم ان البرتقالة تظل بدون تغيير . فاذا كان الذي يدفئني هو الجوع لا حب الاستطلاع أو حب الجمال ، فان تحقيق مصلحتي يتطلب ان أمسك بها ، وان أقطعها وأمضغها وأبلعها . وتفقّد البرتقالة بالتدريج صفاتها ، ويقضى عليها نهائياً ، وتصبح نسيا منسياً . وموجز القول فان المصلحة العملية تستهلك موضوعها في المعنى الكامل للكلمة ، بمعنى استعمال الموضوع استعمالاً يحرم المصالح الأخرى من استعماله .

والمضامين الاجتماعية لهذه التفرقة ذات أهمية كبرى . فحيث ان المصالح الإدراكية والجمالية لشخص ما ، مصالح تهم صاحبها أولاً ، ولا تهم الآخرين أهمية كبرى ، فانها لا تتطلب تنظيمًا تعاونيًا حتى تتحقق كما أنها لا تحتاج الى ضبط عن طريق المجتمع أو نيابة عنه . انها تكون عالماً تكون فيه درجة عليا من التسامح ، موضع تسامح اجتماعي .

— ٤ —

ان الفرق الذى يميز بين المصالح العملية والمصالح الادراكية والجمالية يؤثر على لزوم الاتفاق والسبل التى تؤدى اليه . وفى حين أن الخلاف الادراكى والجمالى قبيح الصيت ، الا أنه يختلف عن الخلاف العملى فى أنه أقل عنفا ، وأقل خطورة فى نتائجه ، وأقل اثاره للاضطراب فى الوسائل المطلوبة لازالته . فى وسع شخصين أو أكثر أن يفكرا بطريقة مختلفة فى شىء واحد أو قد يجده أحدهما جيلا ويجده الآخر قبيحا دون تدخل متبادل . وتملى هذه الحقيقة وسائل الاتفاق الادراكى والجمالى . وتقتضى اتصالا وشهادة ومشاركة وجدانية ، وموافقة وتصحيحا وتغييرات فى الموقف الداخلى ، ولكنها لن تقتضى تغييرات مادية فى البيئة المشتركة أو إعادة سلوك سبيل آخر من جديد فى المسلك البادى للعيان .

ان الاتفاق الادراكى يتكون — كما أشرنا من قبل — من حالة يقول فيها شخصان أو أكثر ، عندهما وعى متبادل « نعم » أو « لا » لنفس السؤال . فإذا تحكمت فى كليهما مصلحة ادراكية فان كليهما ينشدان الحقيقة ، ويتكون اتفاقهما من أن كلا منهما على وعى متبادل بأنه مع نفس الفكرة أو ضدها على أساس حقيقتها . ولكى يحدث هذا ينبغى أن ينظم كل منهما أولا أحكامه الخاصة أو توقعاته . وينبغى أن يأخذ كل منهما فى الاعتبار شهادة الآخر ، وأن يصل الى تركيب أكثر شمولاً . وعندما يتقدم كل منهما على هذا النحو ، فانهما يصلان الى نفس القبول أو الرفض . وفى وسع أى منهما عندئذ أن يعبر عن الفكرة بضمير « نحن » .

ومن ثم ففى وسع أى منهما أن يتخذها مقدمة لاقتناع أبعد ، أو يعتبرها فرضا قائما لى مشروع مشترك . وفى خلال العملية قد يصر كل منهما على رايه حتى يقتنع بأن الآخر قد أخذه فى اعتباره . وتكون شهادته دليلا لا يستطيع الآخر أن يتجاهله ، اذا كان يريد الحقيقة ويتكلم باسم الاثنين . ان محاولة الاقتناع تتضمن سعة صدر للاقتناع . وبعبارة أخرى ، فلكون الادراك على ما هو عليه ، فإى عارفين لابد وأن يتفقا حتما مقضيا . وهذا الافتراض متضمن فى اشارة الادراك الى بيئة موضوعية مشتركة .

اما حالة الاتفاق الجمالى فأقل جزما وقطعا . ثمة شخص يتمتع بتأمل

موضوع معين ، وهو فى نفس الوقت يعترف بوجود استمتاع شخص آخر بنفس الشيء ، أو كرهه لهذا الشيء ، أو استمتاعه بشيء آخر لا يستمتع به الأول . وقد يتفق الاثنان وقد لا يتفقان فى ترتيب ما يفضلانه فيما يخص الأشياء نفسها أو أشياء مختلفة . وحيث لا يوجد اتفاق ، ففى الامكان احداثه بأن يلفت الشخص الأول انتباه الشخص الثانى الى الصفات المميزة للشيء . وعندما يتفق اثنان مقدما على الصفات المميزة أو على تعريف الجمال ، يكون الاختلاف ادراكيا ، بمعنى أنه يخص حقيقة أو زيف الحكم بأن الشيء كما يقول التعريف . وإذا لم يوجد اتفاق كهذا بالنسبة لما يجعل الشيء جميلا ، فان الاتفاق الجمالى لا يمكن الوصول اليه الا اذا تعلم كل جانب أن يستمتع بما يستمتع به الآخر - « وأن يرى فيه » ما يراه الآخر فيه ، أو بالاستسلام لعدوى استمتاع الآخر الواضح ، أو بتحمل اختلاف الآخر ، أو الاتفاق على الاختلاف . وبالجملة فان الاتفاق الجمالى يحدث - اذا حدث ، عن طريق الاتصال المتبادل للاستمتاع الجمالى ، ومحاولة كل شخص أن يوفق بين أذواقه الشخصية الأصلية وبين اصطناعه المتخيل لأذواق الآخرين . ولن يستطيع أن يحس احساس الآخرين الا بهذا ، ويحل ضمير الجمع محل الفرد . ولكن الصيغة الناقصة والمتذبذبة لمثل هذا الاتفاق تنعكس فى الشك الشائع فى وجود ما يعرف باسم « الذوق العام » .

ويتطلب الاتفاق العملى - من ناحية أخرى - اجراءات أكثر حسما . والمثال التالى يبين لنا الفرق . ثمة شخصيتان مختلفتان ادراكيا بالنسبة لبناء كنيسة معينة : فيحكم أحدهما بأنها مبنية بالحجر ، ويحكم الآخر بأنها مبنية بالسلع . وقد يصلان الى اتفاق بالمناقشة أى بتبادل الأفكار أو الأحاسيس ، ويستمر ذلك حتى يوفق كل منهما بين أفكار الآخر أو ملاحظاته وبين أفكاره هو وملاحظاته . انهما يختلفان جاليا : أحدهما يجد البناء قبيحا ، ويجده الآخر جميلا . وقد يصلان الى اتفاق من خلال فهم كل منهما واصطناعه لأذواق الآخر ، مما يؤدى الى توحيد شامل للذوق ، أو الى سلم متدرج مشترك يشمل اختلافاتهما ، أو الى احترام متبادل للمزاج الخاص لكل منهما والذي لا مناص منه . ولكن اذا لم يصلا الى اتفاق ادراكى أو جبالى بهذه الوسائل ويقف الاختلاف عند هذه النقطة « فلن يحدث ضرر كبير » - ولا « تحدث معركة » .

ولكن لنفترض الآن أن واحدا منهما موظف فى هيئة تنسيق الحدائق ويقترح

ازالة البناء ، فى حين أن الآخر رجل دين تقى يقترح الإبقاء عليه بيتا من بيوت العبادة • ان المصلحتين تتعارضان ، فاذا تحققت فكرة الأول فلا يمكن تحقيق فكرة الثانى • ان سلسلة الأسباب والمسببات التى يحقق بها أحدهم رغبته الدنيوية تتصادم مع تلك التى يحقق بها الآخر ورعه الدينى • ويلتقى كل منهما - اذا اتخذ الطريق المؤدى الى مصلحته ان عاجلا أو آجلا - بالآخر متحركا فى طريق مضاد ، حتى انه ليجد أن احباط مصلحة الآخر شرط لتحقيق مصلحته • والطريق الوحيد الذى يمكن به تجنب هذه الاستحالة المتبادلة هو أن نوجد مكانا للعبادة أو أن ننشئ متنزها للترويح عن النفس فى مكان آخر • وعلى أية حال « فلا مناص من عمل شئ » • ان المشكلة تتطلب حلا أخلاقيا •

— ٥ —

ان المجتمع يصبح أخلاقيا بنظمه الأخلاقية - الضمير ، ونظام الدولة ، والقانون والاقتصاد • ويتجه الناس الى هذه النظم نفسها لجعل العلاقات الدولية أخلاقية ، أو لخلق مجتمع كلى ارضى عالمى • وهذه النظم لا توجد لتخدم مصالح خاصة ، ولكن لتوفق بين كل مصالح المجتمع • وتفعل هذا بطرق مختلفة وبوظائفها المناسبة أو أدواتها •

ان تصنيف الضمير كنظام ، يعتبر عدولا عن الاستعمال الراهن • ولكنه يصنف هكذا غالبا تحت اسم « الخلعة » أو « العادة » • وهو يتكون من اشتراك وموافقة على قبول وعدم قبول ، بالاضافة الى ما يتصل بهما من استحسان واستهجان • وهذان الدوران المكملان فى وجهيهما الايجابى والسلبى ليسا قائمين منفصلين فى تجسيد مستقل - فكل انسان يمارسهما كليهما فى آن فهو مستصوب ومستصوب فى آن ، وهو مستهجن ومستهجن فى آن • صحيح ان اشخاصا معينين مثل الآباء ، والمصلحين ، أو الواعظين يعطون لأنفسهم دور المستصوب والمستقبج ، ولكنهم لا يشغلون أنفسهم بهذا الدور لدرجة الاكباب • وعندما يمارسونه فانهم يهيئون بضائر أولئك الذين يخاطبونهم على أساس أن كل انسان فى مرحلة من مراحل تطوره الشخصى يفترض وجود ضمير له • ولا يوجد حارس معترف به قوام على ضمير شخص آخر • ولما كان موزعا بين الأشخاص جميعا ، فان القول بأنه « نظام » قول فيه خلاف •

وليس من شك أن الضمير يتحدث نيابة عن الصالح الاجتماعي العام . ان ضمير الانسان يستصوب ما يستصوب متوقعا أن الآخرين يشاركون أو يؤكدون أو يعززون موافقته ، وهو يوافق خليا من الغرض ، على كل المصالح في هذا الصدد . وهذا التحرر من الغرض هو الذى يميز « السخط للحق » ، من مجرد الغضب . وهذا هو الذى يميز العار وتآنيب الضمير من مجرد الندم .

والضمير ضابط اجتماعى أيضا ، وله أسلحته الخاصة للجبر والتنفيذ التى يستخدمها عندما تكون سلطته معرضة للخطر . ان الناس يخشون عدم موافقة الآخرين ، لأنها تحرمهم من العلاقات الودية التعاونية ، وتؤمى الى العداءة المجاهرة . ولأسباب مناقضة يسعى الناس الى استصواب الآخرين لأعمالهم ، والتمتع بهذا الاستصواب . ويخاف الناس أيضا من الاستهجان الذاتى ، بمعنى أنهم يقاسون « وخزات الضمير » ويحاولون تجنبها ، وهم يغفرون بالحصول على الاستصواب الذاتى على أمل الاستمتاع « بضمير صالح » .

ومن بين النظم الاجتماعية فان الضمير هو أكثر تعبير مباشر عن المقتضيات الأخلاقية ، وتصل المبادئ العامة للتنظيم الأخلاقى ، مثل العدالة والانسانية ، - بوساطة الضمير عادة - الى النظم الأخلاقية الأخرى ، مثل نظام الدولة والقانون والاقتصاد .

ويختلف نظام الحكم عن العادة أو الضمير فى أن وظيفة الحكم تناط بموظفين معينين يسمون «الحكام» الذين يكونون حكومة . وتحدد غالبا حسب استخدام العقوبات للاجبار على الطاعة . وتنجم الحاجة الى هذا الارغام من لزوم التبادل فى المنافع . فاذا أريد لأى اجراء يمنع الصراع أن يكون فعلا ، فينبغى أن يشارك فيه الجانبان . فاذا نفذ شخص الجزء الخاص به ، وأغفل الآخرون تنفيذ الجزء الخاص بهم ، فانه لا يصل الى التناسق، ولكنه يستسلم للاستغلال فحسب . واذا أريد تحقيق هدف فعل تعاونى ، فينبغى أن يكمل الفعل الجزئى لشخص بفعل شركائه المقابل . فاذا تخلوا عنه يكون قد ارتكب ذنب الحماقة . وتستطيع الحكومة أن تعطى خير ضمان لتبادل المنافع ، لأنها وحدها تستمد قوتها من الجماعة كلها ، وتستخدم هذه القوة لتحرم أى معتد مما تتطلبه مصالحه . وعقوباتها ومكافآتها فعالة على كل الناس ، لأن لها قوة توقيع العذاب الذى يتجنه الناس جميعا ، وقوة منح أو منع الشروط الأساسية لكل المصالح مثل الملكية والحرية ، بل وأنفاس الحياة نفسها .

ولكن التنفيذ ليس الوظيفة الجوهرية لنظام الحكم . فاذا كان الناس جديرين بالثقة من الناحية الدستورية ، بمعنى أنهم جديرون بالثقة عندما يعدون ويحافظون على وعودهم ، وأن حسن النية يحركهم ، أو يتحكم فيهم العقل والضمير ، فلا تزال ثمة حاجة الى نظام الحكم ، لأننا لا نزال فى حاجة الى سياسة . ان الوظيفة الرئيسية لنظام الحكم هى تدبير خطة شاملة تستطيع بها مصالح كل أعضاء المجتمع أن تعيش وأن تعمل معا . ان الحكومة تقرر ، تصدر القوانين ، وتأمّر ، وتنفذ ، وتدبر خطة مثل هذه باسم الجميع ومن أجل الجميع - وهى تفعل ذلك بالقوة اذا اقتضت الضرورة ، ولكن بدون القوة يكون خيرا ؛

ويرتبط القانون بنظام الحكم ارتباطا وثيقا . وهو يؤدي وظيفته عادة بوساطة نظام قضائى يكون فرعا من الحكومة . ولكن دور المشرع والقاضى يمكن أن يقوم بهما نظام آخر مثل الدين . ان القانون ، مثل نظام الحكم ، غالبا ما يطابق بينه وبين التنفيذ على يد الحكومة . ان الحكومة تنفذ القانون بالقوة ، ولكن اذا لم ينفذ ، أو نفذ ، كما حدث خلال التاريخ الانسانى ، بواسطة العقاب الأخف للعرف ، فانه يظل قانونا .

ذلك بأن الوظيفة الجوهرية للقانون هى التنظيم . ان القانون يخلق تأكيدا فيما يتعلق بفئات معينة من العلاقات الانسانية ، ومن ثم يحدد اطارا واسعا يمكن ان تتم فى نطاقه مشروعات وأعمال انسانية معينة بكل ثقة . والقوة الملزمة للخاص تشتق من القوة الملزمة للعام . ومن ثم يمكن أن يعرف الناس مقدما أن اتفاقا خاصا سيحافظ عليه لأنه ينتمى الى طائفة العقد أو الالتزامات . وباشتغال العام على الخاص يكون فى الامكان تناول مواقف فرضية لا نهاية لها مرة واحدة .

وللقانون أيضا - بالإضافة الى غرضه المباشر فى تنظيم الحياة الاجتماعية - هدفه الأخلاقى البعيد . ويوجد هذا الهدف فى محتوى قواعده . ان قواعده ليست من أجل القياسية القانونية ، ولكن من أجل الملامة بين مصالح الناس ، وبهذا يصلون الى الحياة الخيرة التى تشيع فيها السعادة المنسقة . ان المحتوى المثالى للقانون هو العدالة والرفاهية .

والفرض البعيد للاقتصاد - مثله فى ذلك مثل الضمير ونظام الحكم والقانون - غرض أخلاقى فى جوهره . انه تنظيم تعاونى يدبر حاجات الجميع بأقل نفقة « شمولا » ، وهو ينبثق من حقيقة أن الحاجات تؤخذ بالشفقة ، بمعنى أن الناس

عندما يأخذون لأنفسهم ، يحرمون غيرهم • وعندما يكون التنافس على الامتلاك والاستعمال غير منظم ، فانه يأخذ شكل النهب ، الذى يجرّد مصلحة الشخص الذى نهب من موضوعها ، ولذا فهو باهظ النفقة أى غير اقتصادى ، لأنه يحرم مصلحة المنهوب من هدفها كلية • وأوضح طريق لتجنب النهب هو احلال بضاعة معادلة • فاذا لم توجد بضاعة معادلة نظرا لندرتها ، فان المتنافسين يوحّدون قواهم لزيادة الطلب ، أو يسد كل منهم نقص الآخر من الفائض الذى لديه • أو يعطى الطرف الأول خدمات اذا لم يوجد لديه فائض ، مما يحتاج اليه الآخر • ومن ثم ينمو الانتاج والتبادل ، والعمل كوسائل لتفادى حالة لا تستطيع فيها مصلحة أن تنال ما يرضيها الا على حساب مصلحة أخرى •

وقد مرت هذه الطرق الأساسية فى مراحل كثيرة من الاتفاق والاحكام ، وأصبحت مفروسة فى العادة والتقليد بشكل جعل هدفها الأخلاقى غامضا • ولكن فكرة تأثيرها المنسق ، وفائدتها العامة - فائدتها لكل من يهمهم الامر - لم تلغ كلية أبدا • انها معترف بها كلما سوغ نظام اقتصادى أو استنكر •

— ٦ —

والعلم والفن يفيان بمعايير النظم الكبرى • والمصالح التى يخدمانها شاملة عامة ، وتحتل مكانا أوليا فى النظام العلى ، وتستخدم غالبا كفاية اسمى أولها الكلمة العليا • ومطالبتها باعتبار العلم والفن ضمن النظم الاجتماعية تستند الى ما لهما من أهمية بالغة فى المجتمع ، والى صفة الاتصال ، الى مثلها الأعلى فى الاتفاق ، والى الطابع الاجتماعى لانتاجهما والى ميلهما الى التنظيم التعاونى •

ان عمومية المصالح الادراكية والجمالية امر لا جدال فيه • فاذا اعتبرت مصالح خاصة فاننا نجدتها فى كل الناس وفى كل المجتمعات ، وهى فعلا ، أو كمونا ، فى كل المصالح • ويرجع هذا الى حقيقة أن كل المصالح وسط بين طرفين • فكل مصلحة تشتمل على محتوى يوجد « أمام العقل » وتنمو المصلحة الادراكية عندما يصدق هذا المحتوى ، أو يناقش ، أو يدعم بالبيئة ، أو يبرهن على صحته ويرتبط بمعتقدات أخرى • وتنمو المصلحة الجمالية عندما يتأمل المحتوى ويستمتع به لذاته • ومن ثم تولد المصالح الادراكية والجمالية على نحو موصول من المصالح العملية ، وذلك بتبديل الاتجاه الذى تسير فيه •

وهى ذات تأثير عميق على الفعل الانسانى لما لها من وظيفة توسيطية - وهى

وظيفة عظيمة حتى انها لتعتبر فى بعض الاحيان الاسباب الاساسية للتاريخ الانسانى . وتعتبر القيم التى تولدها غالبا من بين أعلى مراتب المنجزات الثقافية .

وتستمد المصالح الادراكية والجمالية طابعها الاجتماعى أولا من كونها تأخذ شكل الاتصال . وهى تنقل المعانى بالتعبير عن نفسها خارجيا . فالمصلحة الادراكية تستخدم الكلام أو طريقة خارجية أخرى - وتخطب القدرات الحسية والعقلية فى شخص آخر . وبالمثل يضم النشاط الجمالى الجزء الخلاق والجزء التدقيقى . وقد يوجد الاثنان فى نفس الشخص ، وذلك كأن ينظر الرسام الى عمله ، أو مؤلف الموسيقى عندما يسمع موسيقاه وهو يكتبها ، وقد يقسمان بين اثنين ، الفنان والناظر أو المتفرج .

وتزداد المصالح الادراكية والجمالية فى الخصيصة الاجتماعية فى مثلها الأعلى من الاتفاق . ان العارف يتوقع أن يشاركه الآخرون فى أحكامه ، ويتأكد برهانها بنتائج عارفين آخرين . وقياس التمثيل فى الجمالى ناقص . ففى حين ان المعتقد ، بسبب موضوعية البيئة ، يدحض ، أو يصبح على الأقل موضع مناقشة للمخالفة ، فان موضوع المتعة التأملية يظل محتفظا بقيمته الجمالية حتى ولو لم يستمتع به أو عندما يكرهه قوم ذوق مخالف . ومع هذا فان المصلحة الجمالية تنشئ الاتفاق ، وتسمى الى احداثه .

ان نتاج المصلحة الادراكية ، يكون ، عندما يجمع ويراجع ويكمل من عصر الى عصر ، وتبادلته مجتمعات انسانية مختلفة ، نظاما للحقيقة . فنتاج المصلحة الجمالية يكون متحفا من الآثار يؤدى - عن طريق ترجمتها وتصويرها وعرضها - الى استمتاع البشرية جميعا . ويخلق العلم والفن معا - اذا أخذ معا - كنزا عاما وتراثا عاما ، وبيئة خالدة تولد فيها أجيال متتابعة من الناس .

وليس من الضرورى أن تتخذ المصالح الادراكية أو الجمالية شكل فعل تعاونى ، ولكنها قد تفعل ذلك . فقد يعرف ناسك معرفة صادقة ، بمعنى أنه يختبر معتقده على محك البيئة . ولكن كلما تقدم الزمن يوجد تعاون أكثر ، وتقسيم للعمل أكثر فى البحث . ان الباحثين الدارسين ينتفعون بأعمال الدارسين الباحثين الآخرين . وتبنى المعامل ويعين فيها موظفون مختلفون ، وتبلغ نتائجها فوراً حتى تستفيد بها معامل أخرى . وينظم العلماء أنفسهم فى هيئات علمية وينشرون المجلات . وقد تحدث المصلحة الجمالية وتحقق موضوعها

فى عزلة شخصية • ولكن هناك بعض الفنون مثل الرقص ، والتمثيل المسرحى ، والعرض المسرحى ، والموسيقى الأوركستريّة والتوقيعية ، هى فنون فى جوهرها وأصولها تعاونية ، ويميل الفنانون الى تنظيم أنفسهم فى استديوهات ، ومتاحف ، ومهرجانات ، وجماعات •

وبينا لا تكون المساعي الإدراكية والجمالية تعاونية ، ذاتيا ، الا أنها - لأنها أجزاء من حيوات شخصية واجتماعية ، تقع داخل ميدان التنظيم الأخلاقى - ينبغي أن ينسق بينها وبين المصالح الأخرى • ويحدث هذا لأنها تستخدم وسائل مادية وتجسيدية • ولكى يمارسها المرء فانه يستعمل نفس الكيان الذى له منافع أخرى • وعندما تنسق مصالحه الإدراكية والجمالية شخصيا ، فانها لا تزال عرضة لأن تتصادم ، عمليا ، مع أشخاص آخرين •

وقد يدفع حب الاستطلاع امرءا ليقترح خلوة شخص آخر ، أو قد يتنازع لاحتلال مكان يختلس منه النظر • ولكى يكرس نفسه للمعرفة ، فقد يضطر الى أن يمنع بعض خدمات تتطلبها مصالح آخرين • ولكى يتم بحثة العلمى ، فانه يحتاج الى أدوات ومكملات معينة ، ومن ثم يمنع استعمالها فى أشياء قد يرغب الآخرون فى استعمالها فيها • وتنتج بعض النقائص العملية الماثلة عند تحقيق مصالح جالية لشخص ما • وثمة صعوبة عملية عندما يضيق رب العائلة وقتا كثيرا مستمتعا بالخيالة أو معجبا بالمناظر الطبيعية ، أو عندما يحجب زائر لمتحف فنون رؤية الآخرين • ومثل هذه المضامين العملية للمصلحة الجمالية تفضى بأولئك الذين يقدرّون عليها الى أن يمتلكوا أعمالا فنية أو مناظر طبيعية يستطيعون الاستمتاع بها دون تدخل •

ولا يمكن فهم العلاقة بين النظم الأخلاقية وغير الأخلاقية الا على ضوء هذه الاعتبارات • ان المصالح الإدراكية والجمالية مصالح بريئة نسبيا ، ولكنها لا توجد فى عالم خاص بها • انها تؤدى بطريق غير مباشر ، ان لم يكن مباشرة - الى نتائج فى ذلك العالم الخارجى المشترك الذى يتضمن فيه الصراع ، الاحباط والدمار • وهى تحتاج الى جاية من المصالح العملية ، وتحتاج المصالح العملية الى حماية منها • وتخلق براءتها النسبية وحصانتها هذه المشكلات الدقيقة من حرية وضبط ، وتسامح ورقابة ، وهى مشكلات ينبغي أن تحل فى النظم الأخلاقية التى تكون وظيفتها أن تخلق التناسق بين كل المصالح - دون استثناء •

واذا شبهنا الحياة البشرية بحديقة ، فان الأخلاق ونظمها تمثل التسوير وتحديد المسافات والتنظيمات التى تستطيع بها النباتات - مثل الحق والجمال ، ومصالح خاصة وشخصية متعددة - أن تزهر بوفرة . ان الأخلاق لا تخلق النباتات ، ولكنها تتيح لها مكانا - ولكل منها حسب حاجته الخاصة به . ولا يكون لهذا معنى الا اذا وجدت مصالح تتطلب مكانا . واذا اعتبرنا الأخلاق غاية عليا فى ذاتها وفى حد ذاتها ، فان هذا يعكس فهما خاطئا عميقا لدورها الذى تقوم به . وتتركب قيمها من قيم أخرى وأسبق ، وتستند دعواها فى الحكم والضبط على أساس أنها تهىء هذه القيم وأشكال كمالها المتعددة .

— ٧ —

وكما توجد نظم غير أخلاقية أو هى أخلاقية ، ثانويا ، فكذلك توجد « فوق أخلاقية » . فهى أخلاقية وأكثر من أخلاقية فى نفس الوقت . والأمثلة الأولى لهذه النظم المختلطة هى التربية والدين .

ان التربية تهتم بالتعلم ، سواء بالخبرة أو السماع أو قراءة الكتاب ، أو عن طريق وسائل الاعلام الجمعى المتعددة الواسعة ، أو بواسطة التعليم النظامى . ان التربية نظام ما دام أى من هذه الضروب من التعليم ينظم تنظيما اجتماعيا من أجل هدف تربوى - كما هى الحال فى المدرسة أو الكلية أو الجامعة ، ولكن ماذا يتعين على المرء أن يتعلمه ؟ ينبغى أن يتعلم أولا كيف يعيش مع نفسه أو مع الآخرين ، أى ينبغى أن يتعلم الأخلاق . ولكن ذلك على ما له من أهمية كبرى ، هو جزء فحسب . وفى وسع المرء أن يتعلم أى شئ « يوجد لكى يتعلمه » مباشرة أو بطريق غير مباشر ، وفى داخل حدود الزمن والمكان : فنا ، علما ، صحة ، لعبا ، مهنة ، عملا .

والدين نظام أيضا ما دامت التقوى والعبادة منظميتين تنظيما اجتماعيا . ان الدين - شأنه فى ذلك شأن التربية - يشمل الأخلاق ويتجاوزها فى آن . فهو ينطوى على الأخلاق فى توكيده لخير السعادة المتسقة ، وللحقوق والواجبات التى يحددها هذا الخير . وهو يتجاوز الأخلاق فى مثله الأعلى للكمال . وسواء أكان فى مفهومه عن الله أم فى معياره للقدسية الانسانية ، فانه يلخص ويحمل كل قيم الحياة الى حدها الأعلى . ويضيف الدين الى هذا المجموع ، وإلى قائمة القيم الكلية الشاملة ، اعترافا بالقوى الكونية ، أو يربط كل عالم القيمة بالعالم الموجود كله .

وثمة نزعة انسانية يمكن أن توصف بأنها هرب من الأخلاق الاجتماعية : لقد سعى الناس الى الانطواء على أنفسهم ، وتقنية شخصياتهم الخاصة ، وتجاهل الضمير الاجتماعى ، والنظام الحكومى ، والقانون والاقتصاد ، بسبب امكان التمييز بين حياة الناس الشخصية ، وبين شئونهم العامة . ولكنهم وجدوا دائما أن خيوط حياتهم الخاصة تتداخل فى خيوط حيوات الآخرين ، وأنه لا يمكن جعل الحياة الأخلاقية داخل الحدود الشخصية فقط . لقد حاول الناس أن يهربوا من المسؤولية الأخلاقية ، وذلك بالاستغراق فى المهن اللااخلاقية للعلم والفن ، ولكنهم وجدوا أن ممارسة هذه المهن تخضع لشروط لا يمكن أن تفى بها الا النظم الأخلاقية . وبالمثل حاول الناس أن يرتفعوا فوق الأخلاق الى الآفاق العليا للدين والتربية - مكرسين أنفسهم لتنمية مواهبهم الشخصية . أو الاتصال بالله ، أو صحبة الصفة ، ولكنهم اكتشفوا أن هذه المناشط ، فى حين أنها قد تعلو فوق الأخلاق ، الا أنها لا بد وأن تعلو منها وخلالها ، حيث ان أى شئ يفعله الناس لا بد أن يفعلوه بين الناس ، ومهما سمت مهنهم فينبغى أن تصل أولا الى اتساق فعال مع مصالح جيرانهم مهما كانت متواضعة .

ولا يمكن ، من حيث المبدأ ، القول بقوة ، بعدم وجود حد لعدد النظم . وبصرف النظر عن الحاجة الى الإيجاز ، فى دراسة ذات مجال عام ، فثمة أساسان يمكن بمقتضاهما استبعاد النظم دون اعتراض جدى . ان الكثير منها - مثل الرياضة أو الحرب - قد تستبعد على أساس أنها نظم صغرى لا كبرى ، اذا حكم عليها بالمعايير التى حددت فيما سبق . وقد تستبعد نظم أخرى مثل الملكية أو الاعدام أو الرهينة أو الطب على أساس أنها فروع من نظم كبرى . ويوجد نظامان لا يمكن استبعادهما على هذه الأسس - وهما الزواج واللغة . وليس فى وسع الانسان الا أن يقدم المآذير وضروب الدفاع لحذفهما . ولعل أهم عذر مبرر هو كون هذه النظم تستمد عموميتها من الطبيعة لا من الثقافة . ان الأسرة نظام من العلاقات البيولوجية ، مستمد من التناسل المزدوج الجنسى ، والطفولة الانسانية الطويلة نسبيا . والزواج ، من ناحية أخرى ، نظام كما هو واضح ، ولكنه على الرغم من عموميته الواسعة ، الا أنه ليس عاما شاملا جامعا بالمعنى الحرفى لذلك . واللغة أيضا نتاج الغريزة والعادة ، ولكن ، لا اللغة ، بصفة عامة أو أية لغة قومية خاصة ، لغة نظمها الانسان . والأدب كنتاج للغة - أكثر نظامية ولكن يمكن تقسيمه بين النظم الكبرى للعلم والفن . على أن هذه

الاعتبارات ليست حاسمة بأية حال ، ولكن يمكن شرح المبادئ العامة المتضمنة فى النظم الاجتماعية ، بواسطة دراسة النظم السبعة الكبرى للضمير ، ونظام الحكم والقانون والاقتصاد والعلم والفن والتربية والدين .

وعلى الرغم من امكان ووجوب التمييز بين النظم الاجتماعية ، الا أنها ليست فى واقع الحياة منفصلة . انها تتدخل وتتفاعل داخل وسط موصول واحد . ولما كان نفس الاشخاص أعضاء فى كل النظم الكبرى التى أحصيت ها هنا ، الا أن مقتضياتها تتلاقى وتتفاعل داخليا فى نطاق كل حياة شخصية . ان مناشط الشخص الاقتصادية تتأثر بمناشطه السياسية والقانونية ، وتؤثر مناشطه الفنية والعلمية على مناشطه الاقتصادية والدينية وتتأثر بها . وهكذا الأمر داخل كل الأدوار المتعددة التى يقوم بها نفس الفرد . ثم ان النظم نفسها كنظم - من ناحية أخرى - يتفاعل كل منها مع الآخر . ان اقتصاد أى مجتمع يعكس نظام حكمه أو دينه ، ويعكس فنه ضميره وتعليمه وعلومه . وهذه العلاقات المتداخلة من شأنها أن تكون متغلغلة ، ومتبادلة ومتعددة الأطراف . وينتشر تأثير العلم على الأخص ، لأنه يمدد الأحكام الوسيطة لكل المصالح . وفى نفس الوقت فان النظم المتعددة تتأثر مجتمعة بقوة تحتك بالمجتمع ككل مثل السلالة ، والجو ، والسكان ، والصحة العامة .

وكل نظام اجتماعى يحتوى نظما أخرى فى داخله ، بل انه يحتوى نفسه داخل نفسه . ان الجامعة أو الكنيسة لها اقتصادها الداخلى ونظام حكمها ، والشركة الصناعية لها دستورها ولوائحها ووعيتها التضامنى . وللنظام القضائى اجراءاته المنظمة ، وسلم سلطاته ، ويحتاج الى رواتب وامدادات . وللنظام السياسى نظمه الحاكمة الداخلية التى تحدد علاقات موظفيه الرسمية أو علاقات أعضاء حزب معين أو فروع الحكومة بعضها ببعض .

وتحدد النظم الأخلاقية تخوم كل النظم الأخرى . ويوجد تأثير عكسى أيضا ، فعندما يحاول الناس أن يجعلوا العلاقات الدولية أخلاقية فانهم يخلقون منظمة اليونسكو ، لكى يعزز الاتفاق الثقافى ، الاتفاق السياسى والقانونى والاقتصادى . وتنبتق العلاقات المتبادلة العميقة بين النظم الأخلاقية نفسها من هدفها الأخلاقى

المشترك . ويمكن لأى انسان أن يعبر عن هذا الهدف وينطق باسمه ، ومن ثم يطبق على الآخرين ، بطريق غير مباشر .

ولما كانت النظم الأخلاقية تهتم بتحقيق نفس الغرض ، فانه يقام بينها علاقات تعاون . فيستدعى الضمير - سواء، أكان على شكل رأى عام أم عاطفة عامة ، أم كان على شكل أحكام أكثر تأملية لرسميين وقادة ، ليعين السياسة والقانون والاقتصاد . ان الدولة تسن وتفسر وتدير وتنفذ القانون ، وتعطى للاقتصاد شكل سياسة عامة ، وتسهم بواسطة التعليم العام ، والمناقشة وتأييد الرأى العام فى خلق الضمير . ان القانون يحدد العمليات المنتظمة التى تشترع بها الحكومات ، ويضع حدودا لأوامرها الدستورية ، ويحدد حقوقها الأساسية التى يحترمها الناس ، وينظم الاجراءات الاقتصادية ، ويصدق عليها ، وعن طريق الأحكام القضائية ، يطبق ويثرى أحكام الضمير . ويمد الاقتصاد الدولة بالثروة القومية ومصادر الضرائب التى تستعملها الحكومة ، ويخلق طائفة كبيرة من المشروعات الزراعية والصناعية التى ينبغى على نظام الحكم أن يوفق بينها ، ويكون جزءا كبيرا من الخبرة الاجتماعية التى بوساطتها يتكون الضمير ويعاد تشكيله . ولا يعمل نظام من هذه النظم وحده ، فكل منها متحالف مع الباقين اخذا وعطاء .

الفصل الحادى عشر

العلوم الثقافية ومناهجها

- ١ -

لما كانت القيمة تضافى على الموضوعات بالمصلحة ، ولما كانت النظم مركبات من المصالح ، ولما كانت « العلوم الثقافية » - فى مفهوم مقبول لهذا التعبير - فروعاً من المعرفة تتناول النظم الكبرى ، فان دراسة العلوم الثقافية خليقة بأن تساعد على تمييز « ميادين القيمة » .

على أن أى تصنيف للعلوم لن يناسب أبداً مادتها . لأن العلوم العديدة درست قبل أن تصنف . ان الطبيعة والمجتمع نفسيهما ليسا تقيين ولا منسقين . ولا توجد طريقة تصنيف علمية يمكن أن تطوى كل الأطراف والذبول ولا تترك بقايا ، أو تجزئ وحدة معترفاً بها . وكلما ازدادت معرفتنا بالعالم الذى نعيش فيه ، قل احتمال ظهوره كنتاج خطة رسمت على الورق ، أو أنه يمكن أن يمثل بدقة بخارطة . ومع هذا فان محاولة عمل رسم بيانى له ليس فقط مفيداً كضرب من الاقتصاد الفكرى ، ولكنه خليق بأن يخرج الى النور فروقا معينة لا يمكن إبرازها وملاحظتها ان لم تحدد معالمها .

ان الخرائط الأولى للمعرفة الانسانية ، كانت تمثل التقسيمات الكبرى للمادة من حيث الموضع والاقليم . وكانت هناك علوم معترف بها للنجوم ، والبحر ، والأرض والنبات والحيوان . وكلما ازدادت المعرفة بهذه الميادين دقة ، اكتشف وجود عناصر مشتركة مثل الذرات والحركات . ثم يبقى بعد ذلك ، التقسيم الكبير بين العالم المادى وعالم العقل . ولكن اتضح هنا أيضاً أن المادة مختلطة - فى الإدراك والإرادة والعاطفة . ان الطبيعة الانسانية لم تكن فيزيقية أو عقلية فحسب ، ولم تستطع علوم الانسان ، مثل علم النفس والاجتماع والانثروبولوجى أن تقصر نفسها على أية مجموعة من الاصطلاحين المادى أو العقلى . والمحاولات الموصولة ولكن المخفقة للدين ، للفصل بين روح حرة خالدة وبين عوارض الجسد ، لم تفعل شيئاً سوى أن تثبت أكثر وأكثر أن الانسان القابل للملاحظة والوصف يرتبط ارتباطاً وثيقاً لا انفصام له بالعالم المادى الفيزيقي .

وعلى الرغم من أن الثنائية المختلطة للعقل والمادى ، لا تزال تستعمل كمبدأ للفصل بين العلوم ، إلا أنها أبدت أخيراً علائم التسليم إلى ثنائية بين العالم الذى يأخذه الإنسان كما يجده ، والعالم الذى خلفه لنفسه . إن بناء الذرة مثلاً ينتمى إلى العالم الأول ، وبناء الدولة إلى الثانى . وقد جرت العادة أن يستخدم اصطلاح الطبيعة واصطلاح « الثقافة » ، لتمييز هذا الفرق . وتجمع العلوم التى تصنف على هذا النحو ، فى طائفتين : طائفة العلوم الطبيعية ، وطائفة العلوم الثقافية .

يبد أن فكرة ما صنعه الإنسان تحتاج إلى مزيد من التوضيح . إن الثقافة لا تشمل كل آثار وجود الإنسان على الأرض ، ولكنها فقط تشمل تلك الآثار التى هى تعبيرات وتجسيديات لعقله أى لمصالحه . إن الرواسب العرضية لسقط المتاع ليست ثقافة ، ولا مجرد الرسوم أو الأطلال أو آثار الأقدام التى طبعتها على الأرض جماعة من الناس . ولكن نظام تصريف المياه ، أو إنشاء طريق ، يعتبر ثقافة ، لأنه اصططنع لخدمة مصلحة ما . وحتى « هبة الطبيعة » مثل نهر أو جبل ، عندما تؤخذ كما وجدت ، فإن امتلاكها أو استعمالها يكفى لكى يدخلها فى ميدان الثقافة .

إن التمييز بين العلوم الثقافية والعلوم الطبيعية يوضح لنا علوم الإنسان مثل البيولوجى والانثروبولوجى وعلم النفس ، والا تركت فى وضع مبهم . وما دام تكاثر الإنسان نفسه يخضع لإرادته فإن الإنسان نفسه من صنع الإنسان فى هذا المعنى ، ومن ثم تكون ظواهر مثل تحديد النسل وتنظيم الأسرة ظواهر تنتمى إلى العلوم الثقافية . ومكان الوراثة يعتمد على ما إذا كانت الصفات أو الخصائص المكتسبة تورث أو لا تورث . وما دامت الآثار الوراثية منظمة تنظيمًا مقصودًا - كما هى الحال فى علم تحسين النسل - فإنها تعتبر من بين العلوم الثقافية ، والا فإنها تعتبر من بين علم البيولوجيا الطبيعى . وتعتبر الانثروبولوجيا الفيزيائية وعلم الأجيال من ضمن العلوم الطبيعية، مما يميزهما عن الانثروبولوجى الثقافية .

إن نتائج المصالح الإنسانية تتضمن قدرات إنسانية على إنتاجها . وما دامت هذه القدرات هى نفسها نتاجاً لمصلحة سابقة ، فإنها تنتهى إلى العلم الثقافى، وذلك كان يستخدم الناس أدوات قد اخترعت من قبل ، ومهارات طورها التعليم ، وعادات نتجت عن أداء سابق . والعناد « المعطى له » ليستعمله ، أو

ما يسمى « بالقدرات الأصلية » أو « الملكات » ينتمى الى مادة علم النفس ، اذا اعتبر علما طبيعيا . ويختلط علم الاجتماع بالمثل ، لانه يشترك فى كل العلوم الانسانية - البيولوجى ، والأنثروبولوجى ، وعلم الأجيال - فى كلا جزئيهما الطبيعى والثقافى .

والعلوم الطبيعية - فى القبول العادى للاصطلاح ، عندما تؤخذ على أنها تتناول تنظيمات اجتماعية معينة خلقها الناس بين أنفسهم ، أو اصطنعوها وسوغوها طاعة لمصالحهم ، علوم من الواضح أنها ثقافية . ولكن العلوم الثقافية لا تضم العلوم الاجتماعية بالمفهوم التقليدى ، ولكنها تضم أيضا علوم الفن ، والتربية ، والدين ، و « علم العلم » .

ذلك بأن العلم نفسه فرع من فروع الثقافة . وتخلق هذه الحقيقة اضطرابا ، ولكنها لا توجد مشكلة لا تقهر . ان دور الطبيعة الذرية فى الحرب والصناعة موضوع من موضوعات العلوم الثقافية ، تهتم به الآن الانسانية العاقلة . ولا ينتمى الموضوع للطبيعة ، لأن عالم الطبيعة يهتم بوحدات ليست من صنع الانسان . والحرب والصناعة ليستا من شأنه ، وعندما يناقش الصناعة فانه يغير دوره . ومن ثم كان التعبير « علم الطبيعة » تعبيراً مبهما ، فقد يعنى ذلك البحث الادراكى الذى يتخذ العالم الهيولى موضوعا له ، وقد يعنى ذلك البحث الادراكى الذى يتخذ الموضوع الذى تحدثنا عنه من قبل موضوعا له .

ويقوم العالم الثقافى عادة بكلا الدورين . فيختبر الاقتصادى مثلا التأثير الاقتصادى لنظرية اقتصادية مثل الاقتصاديات القديمة ، ويختبر عالم السياسة الدور الذى تقوم به نظرية السيادة الشعبية فى الحياة السياسية . ولكن كل هذه الأبحاث فى التأثيرات الثقافية لمعرفة الطبيعة أو الثقافة يمكن الفصل بينها ، واعطاؤها للمتخصص فى علم العلوم الذى هو أحسن عدة للعمل ، لمعرفة الأوسع والمأهولة الأوفى بعلوم عديدة .

وحقيقة أن العلم جزء من الثقافة ، لها مساس بمسألة الحرية . ان قوانين العلم الاجتماعى أو الثقافى تختلف عن قوانين العلم الطبيعى فى أنه يمكن للارادة الانسانية أن تغيرها . وحيث ان العلوم الطبيعية تتناول بالبحث - حسب التعريف - تلك الأحداث التى لم يصنعها الانسان ، فان قوانينها لا تتحكم فيها ارادة الانسان . وعندما توصف قوانينها بأنها لا تتغير ، فإن ذلك هو ما نعنيه . فاذا تغيرت ، وهذا شئ محتمل ، فلن يكون ذلك راجعا لتدخل الارادة

الانسانية • والعلوم الثقافية - من ناحية أخرى - تشترك فى صنع مادتها ، ومن ثم فى صنع قوانينها (١) • ولا يناقض هذا المبدأ الأساسى للمعرفة ، بمعنى ، انها تكتشف الأشياء كما هى مستقلة عن ذاتها • ان ذلك الذى يستعمل معرفته لكى يجعل الأشياء مختلفة لا يجعلها مختلفة بمعرفتها فقط • ان المعرفة لا تصنع التغيير ، ولكنها تصنع الفعل الذى تقوم فيه المعرفة بدور الوسيط •

- ٢ -

ويمكن الآن أن نوضح العلاقة بين العلوم الثقافية والنظم الثقافية • ان كل نظام هو تنظيم صنعه انسان من أجل تحقيق غرض • ويوجد اجراء مقابل مع كل نظام ، وهو فعل منهجى يشكل ما يتقدم به الهدف • ولا يوجد نظام بدون « حذق » ، بدون درجة من معرفة كيفية الحصول على الهدف المنشود •

فكما أن لكل مصلحة ادراكها الوسيطى ، فان الغرض الذى يميز كل نظام له منذ البداية ادراكه الوسيطى المميز الخاص به • ومثل كل ضروب الادراك الوسيطى فانها تتفاوت فى نسبة تعميمها وتنظيمها - وبقدر ما تعمم وتنظم فانها تستحق اسم « علم » وتكون ذلك العلم الثقافى الخاص الذى يسمى باسم النظام المقابل مثل : الأخلاق - الضمير ، العلم السياسى - نظام الحكم ، التشريع - القانون ، علم الاقتصاد - الاقتصاد ، علم العلم - العلم ، علم الجمال - الفن ، النظرية التربوية - التربية ، الفلسفة وعلم الدين - الدين •

وتلقى هذه الاعتبارات ضوءاً على مسألة الأولوية النسبية للنظم والفنون الاجتماعية والعلوم الاجتماعية • ومن الواضح أن الناس كانوا خاضعين الى نظم قبل الاعتراف بالعلوم الثقافية فى مفهومها المقبول ، وقبل أن يستأنم عليها خبراءها النظريون المتعددون • ولكن هذه النظم لم تكن ممكنة بدون معرفة معينة فى عقول اعضائها • فاذا اعتبرت هذه العلوم شاملة لمثل هذه المعرفة - بمعنى - المعرفة التى تتوسط الفعل الاجتماعى ، فمن العيب أن نتحدث عن أولية ، فبدون نظام ، لا علم ، وبدون علم لا نظام • أما اذا احتفظ باسم علم للدلالة على شكل واضح جدا لهذه المعرفة ، وامتدادها ، بعيدا جدا عن

(١) للحديث عن هذه الفكرة بتوسع انظر كتاب ر • هو • تونى ، المساواة ،

مقتضيات التصرف المباشر ، فان النظام يأتى أولا ثم يأتى العلم : ان العلم تطور وتكامل لمعرفة سبق وجودها . ان العلاقة بين العلم الثقافى والمعرفة السابقة على العلم التى تطور منها العلم تشبه شيها دقيقا العلاقة بين العلوم الطبيعية ومعرفة الانسان السابقة للعلم بالمحيط الفيزيقي التى يكتنفه - معرفة السماء والارض والبحر ، والجو والطبيعة الانسانية التى يعرفها الناس من قبل كشرط لازم لتكيفهم لبيئتهم . ان منيرفا لا تنبثق - فى أى شكل من الاشكال التى تصطنعها - مسلحة تسليحا كاملا من رأس زيوس ، لكنها تتطور من الحكمة الجينية للحياة اليومية .

اما الأخلاق - أو علم الضمير - فتنبثق من المعرفة القبلعلمية المتضمنة فى الضمير نفسه - شئ من الفهم لتأثيرات مواقف القبول والرفض ، ودستور معترف به : واعتقاد بأن مراعاتها تفيد مصالح الجماعة كلها . ولقد عاش الناس دائما تحت شكل من اشكال الحكم ، وقبلوا طائفة من القوانين . واذا كان ذلك كذلك ، فانهم قد فهموا دائما بشكل ما ، واتخذوا سبلا للتهرب من شرور الفرقة - والفوضى . وتعلموا شيئا من الاجراءات التى تؤدى الى طاعة جماعية ونظام جماعى . ومهما كانت هذه المعرفة ناقصة وخاطئة ، فانها تكون بذرة علم السياسة والتشريع ، ولا تختلف عنهما الا فى الدرجة فقط .

وكل ضروب الحياة الاقتصادية تتضمن قدرا يسيرا من المعرفة بكيفية تحقيق حاجات الانسان وشئ من الشك له ما يسوغه ، فى أنك اذا أعطيت انسانا ما يريد فانه سيعطيك شيئا فى مقابله ، اذا استطاع أن يستغنى عنه ، ومعرفة بحقيقة أن عمل اليوم وتوفير اليوم ، مدد لك فى غدك ، وأن الناس يستطيعون أن ينتجوا انتاجا أكثر ، اذا اتحدت جهودهم . وبالايجاز يوجد رأى عام اقتصادى ، يعتمد اعتمادا مباشرا على أكثر تجارب الحياة بدائية ، بحيث ان غيابها أمر لا يمكن تصوره . ويختلف علم الاقتصاد عن هذا الفهم الاقتصادى العام فقط فى أنه أكثر اكتمالا ، وأكثر دقة ، وأكثر تنبها للامكانيات ، وفى أنه يزودنا بطائفة معينة من الباحثين والمستشارين الخبراء الذين يعرفون باسم « الاقتصاديين » فى هذه المهنة المتخصصة .

وبالمثل توجد معرفة بكيفية المعرفة لدى أولئك الذين يحبون الاستطلاع ، وحذق فنى خبير يكتسبه الفنانون ، وحكمة أولئك الذين يعلمون ، وفهم لمعنى الدين لدى الاتقياء الصالحين ، تسبق تاريخيا ذلك التقسيم للعمل الفكرى

الذى يخلق المتخصصين فى مناهج بحث العلم والاجتماع وعلم الجمال والتربية وعلم الدين .

— ٣ —

ان شرح الأخلاق ، وتعريف النظم وسردها ، واختبار علاقاتها بالعلم ، يمهّد الطريق لتلخيص قصير وتصنيف موجز . واذا كان علينا أن نميز العلوم الثقافية عن طريق الطابع الثقافى لماداتها ، فان تصنيفها سيعكس تقسيمات الثقافة البشرية ، مع تركيز على الاختلافات التى تشرح الموضوع العام لدراستنا الحاضرة . ويشمل موضوعها دور الأخلاق فى الحياة الانسانية ، والمعايير القياسية للنظم الكبرى ، وتلك القيم البارزة التى تكون فى مجموعها ما يسمى « بالحضارة » وتخطط الحدود تبعاً لذلك .

ومن ثم فهناك أولاً تلك العلوم الثقافية التى يقابل كل علم منها على حدة نظاماً أخلاقياً . وتختلف هذه فيما بينها فى أن كلا منها له وظيفة خاصة ، أو ذريعة خاصة يخدم بها هدفه الأخلاقى المشترك . وينتمى الى هذه المجموعة كما رأينا ، علم الأخلاق وعلم السياسة والتشريع والاقتصاد .

وثانياً توجد تلك العلوم الثقافية التى ليس موضوعها فى حد ذاته أخلاقياً ، ولكن يمكن دراسة تأثيراته الأخلاقية وعلاقاته ، ويحكم عليها تبعاً لذلك . وعندما تدرس هذه الموضوعات ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار الفرق بين معانيها غير الأخلاقية ومعانيها الأخلاقية والعلاقة بين الاثنين . وينتمى الى هذه العلوم الثقافية علم العلم وعلم الجمال أو علم الفن .

وثالثاً ، توجد علوم ثقافية معينة يكون موضوعها أخلاقياً جزئياً ، ولكنه يتجاوز الأخلاقية فى نفس الوقت . وبقدر ما يكون محتوى مادتها أخلاقياً . ينبغى أن تدرس بنفس الطريقة التى تدرس بها العلوم الأخلاقية الدقيقة . ان أجزاءها الأخلاقية ليست أجزاء عارضة — انها تنتمى إليها ، ولكنها لا تستنفدها . ووظيفة هذه العلوم هى أن تتناول بالدرس الطريقة التى تتفاعل وتمتزج بها أجزاؤها الأخلاقية وغير الأخلاقية . وينتمى الى هذه الطبقة علما التربية والدين .

وعلاوة على العلوم الثقافية الخاصة توجد فروع من المعرفة التى تهتم بموضوع الثقافة ، ولكنها لا تصنف بين العلوم الثقافية بسبب مداها العجيب . ان

الظواهر الثقافية والطبيعية أيضا لها أوجهها الكمية ، كما برهن على ذلك استعمال علماء الثقافة للمنهج الاحصائي ولنظرية الاحتمال . ان الرياضة تقطع كل العلوم ، وتختلف عنها من حيث درجة تجريدها فقط . وهى فى هذا تشبه المنطق الذى يتناول بالدرس علاقات أكثر اطلاقا مثل التناقض والاشارة . ومن ثم يتناول علما الاجتماع والتاريخ والثقافة برمتها ، ووظيفتهما أن يرسمتا تهيل التفصيل (٢) من حيث المدى والتخوم .

ولا يسمح لعلم الاجتماع أو التاريخ أن يعزلا أجزاء الثقافة الانسانية - وهى حق وميزة لكل علم ثقافى خاص . ان ما تزحزحه هذه العلوم من أجل دراسة مركزة ، ينبغى أن يرجعه علم الاجتماع والتاريخ الى السياق الذى غرست فيه وارتبطت به . ومن ثم فان هذه العلوم الثقافية الأوسع عمومية تعمل عمل المصحح الدائم لتحيز ، العلوم الاجتماعية الخاصة . وفى نفس الوقت يعمل كل منها ، بطريقة الخاصة ، كخليط من الأشياء يوزع عليها ما بقى . وهى تهيب ، الملاذ الأخير للأصناف المهملة . وتوجد بعض العلوم التى تتناول بالدرس كلا من الطبيعة والثقافة . ولما كانت الرياضة تتصل اتصالا وثيقا بالطبيعة ، فانها تعتبر فى بعض الأحيان من بين العلوم الطبيعية . ولكن هذا يحد من مداها على نحو يتخطى الحد العقول ، ولا يحتاط بالنسبة « للرياضة البحتة » .

والفلسفة موضوع مائع متسلق . هى محاولة الانسان المستمرة والسابقة لأوانها دائما لتقليد الخالق فى اليوم السابع . وهى تحاول أن تجمع الأشياء معا مع وجود عدد لا حصر له من الأشياء التى لم تعرف بعد ، وعدد كبير من الأشياء التى لم تحصل بعد . ان الفلسفة كلمة أخيرة مؤقتة . انها محاولة دورية لا يحصى منها مشروعة ومستحيلة ودائمة ترهق فيها ملكات الانسان الى الغاية ، وفى نفس الوقت تؤدي بها الى التحقق من حدودها التى لا تستطيع أن تتخطاها . فلا توجد حكمة أخيرة للانسانية جميعا ، ولكن توجد كلمة أخيرة لكل شخص ، ولكل عصر كلمته الأخيرة التى يتراضى بها مع الكون (٣) .

(٢) يفترض ها هنا ان تاريخ نظام انساني خاص ينتمى عندما يميز عن التاريخ العام ، الى العلم المعين الذى يعالج النظام .

(٣) اذا بدا أن هذا التصنيف يحذف دراسة الأدب ، فذلك لأن هذه الثقافة تنقسم ، فاذا كانت تتكون من الكتابة الفنية فانها تنتمى الى علم الجمال ، والا فانها تشمل كل اشكال الثقافة التى يعبر عنها باللغة .

وحيث ان مؤلف هذا الكتاب مدمن فلسفة ، فمن المأمول ان يبين جراءة الفلسفة المتواضعة التي يستطيع بها جزء صغير أن يحيط بالكل : يحاول أن يأخذ في الاعتبار ، لا العلوم الثقافية وحدها ، ولكن العلوم الطبيعية أيضا ، وليس فقط ميادين القيمة المتعددة وحدها وعالمها المتضل ، ولكن العلاقة بين القيمة واللاقيمة ، وبين الانسان والانسان . وليس فقط العالم الذي يتعين معرفته ، ولكن سبيل معرفته ، وليس فقط المعرفة ، ولكن الايمان . وهي تتفاوت من الحد الأقصى للتجريد في منطقة ، الى الحد الأقصى من الوضعية والمحسوسية في وصفها للمجلى الكونى

— ٤ —

ان دراسة منهج العلوم الاجتماعية (٤) يثير مسألة ما اذا كان أى علم اجتماعى علما على الاطلاق ، اذا حكم عليه بمعايير بعض العلوم الطبيعية . وكلما ازدادت معرفة الانسان ، زادت معرفته بكيف يعرف ، وتضاعفت سرعة تقدم المعرفة . وكلما اتسعت دائرته وكبرت جبهة تقدمه فى تبديد الجهل المحيط به ، فان العلماء الذين يحتلون مركز الصدارة لا يزدادون عددا فحسب ، ولكن يزدادون مهارة . ويؤكد تاريخ العلم الحديث بحق التنقية الموصولة لطريقته .

وهذا التوكيد يشير الى أن العلم ينبغى أن يحدد بوساطة طريقته ، وينبغى على هذا الأساس أن يستبعد العلم الثقافى . ولكن هذا يضع العربية أمام الحصان . ان الطريقة تسوغها حصيلتها ، وذلك بإسهامها فى المعرفة . ويكون الدافع الجوهرى فى تحسين الطريقة هو الاخلاص المتزايد لغرض المعرفة . وهذا هو المعنى الحقيقى لكلمة « دقيق » عندما تستعمل فى العلم الحديث . ولا تعنى سوى ان العلم قد أصبح أكثر احكاما وضبطا ، وأنه قد حرر نفسه الى حد بعيد من الهوى والخرافة .

ومن ثم فان الدقة لا تتضمن استعمال الرياضيات ، الا بقدر ما تمثل الرياضيات فى الواقع الأشياء كما هى . وهذا صحيح بالنسبة للميكانيكا

(٤) ان رأيا عن منهج العلم الاجتماعى يشبه هذا الذى نجده ها هنا ، ولكن يفصل فيه القول عالم هو نفسه عالم اجتماعى ، نجده فى هـ . ماير « المبادئ الاجتماعية على ضوء المنهج العلمى » .

أيضا . فلا توجد صحة خاصة موقوفة على مفاهيم الحركة ، والقوة والطاقة ، وقيمتها للعلم توجد كليا فى صلاحيتها للموضوع الفيزيقي الذى تسعى العلوم الفيزيكية الى معرفته . ومن أجل هذه الصلاحية ، لا من أجل مفاهيمه الخاصة ، ينبغى أن نقبل العلم الفيزيقي على أنه مثال للطريقة العلمية فى أى مكان آخر . أما اليوم فتحتاج العلوم الاجتماعية أكثر الى التحرر من عبودية العلم الطبيعى لا اصطناع منهجه .

ان العلم معرفة فحسب ، أو بمعنى أدق هو المعرفة عندما تصل الى حد معين من الكمال . ولما كانت المعرفة توقعات ذات أسس متينة ، فانها تسلم نفسها لما يعرف « بالحقائق » ، وهى مجرد اسم لحالة موجودة من الأمور ، عندما تؤخذ بالقياس الى الفروض التى يقبلها الناس بصدها . وعندما تكون الحالة من الأمور المراد معرفتها هى الثقافة ، فينبغى أن يلام بين منهجها وبين موضوعها الثقافى ، لا بينه وبين منهج البحث الطرازى القائم . ان العلم يد فى قفاز مع حقائقه ، ومنهج العلم الثقافى هو القفاز ، والثقافة هى اليد .

ومنهج العلوم الثقافية - مثله فى ذلك مثل منهج كل العلوم - منهج وصفى ، فاذا كانت المعرفة توقعات متينة الأسس ، فيوجد اذن منهج واحد للمعرفة ، وهو أن يكون توقعات ، وبعد ذلك نبحث فيما اذا كانت الأشياء ، كما نتوقع أم لا . ان العلم الوصفى يصوغ النظريات فى كلام عام ، ويقبلها بعد أن يحققها بجزيئات معينة ، أو مادة معينة . انه يتكون من تمثيلات أو نظم تمثيلات تضبطها تصورات معلومة . ويقابل استعمال المنهج الوصفى فى موضوع الثقافة بعض صعوبات ، كما يثير بعض الاعتراضات ، وينبغى الاعتراف بالصعوبات ، كما ينبغى الرد على الاعتراضات .

والتعقيد صعوبة كبرى . ان أى جزء من الثقافة يحتوى عناصر كثيرة ، وأى تفصيل منه لا بد وأن يحتوى متغيرات كثيرة . ان الثقافة لا يمكن أن تدرس تجريبيا بالمعنى العادى للفظ ، ليس فقط لأن مداها أوسع من أن يعزل أو يعاد انتاجه داخل معمل ، ولكن لأن وسطاءها أناس لا يمكن معاملتهم كخنازير التجارب . ان أى فرض سياسى أو قانونى أو اقتصادى يمكن أن يختبر باتخاذ سياسة عامة ، ولكن هذا يتضمن التزامات انسانية من نمط يختلف كلية ، عن تلك التى تحدث عندما يعزل البحث الفيزيقي أو الكيميائي عزلا صناعيا .

ان الناس يستطيعون أن يتعلموا بالخبرة الاجتماعية ، ولكنهم لا يستطيعون خلق تجربة اجتماعية لكي يتعلموا منها فقط ، فالنتائج خطيرة جدا . ان في العيش ما هو أجل من مجرد التعلم عن الحياة . والجزء الأكبر من الثقافة جزء كيفي غير قابل للقياس . وهذه الحقيقة تؤدي - بالإضافة الى الصعوبات المذكورة من قبل - الى صعوبة كلية ، وهو صعوبة الوصول الى قوانين يمكن بها التنبؤ بالمستقبل الثقافي . ولكن هذه الاعتبارات المحددة ، في حين أنها تتصل بإجراءات العلوم الثقافية وتؤثر عليها ، إلا أنها لا تثير أية مسألة أساسية من مسائل المبدأ . وذلك الذي يصعب وصفه ، أو الذي لا يمكن وصفه بالدقة التي يريدها الانسان ، لا يمكن اعتباره لهذا السبب شيئا لا يمكن وصفه . وفي الحقيقة ، لما كانت هذه الصعوبات تصدر عن الموضوع فإن التعرف عليها جزء من وصفها .

وعلاوة على هذه الصعوبات ، فثمة اعتراضان أساسيان من حيث المبدأ على استعمال المنهج الوصفي في العلوم الثقافية . فهي أولا تتناول بالبحث الارادات والمواقف التي لا يمكن ملاحظتها ، ولكن يمكن تذوقها أو « تقديرها » فقط . صحيح أن العلوم الثقافية تعالج المصالح ، وأن فورية الشعور و « التدخل » الانعطافي في مركز حياة شخص آخر ، يلعبان دورا هاما في معرفة المصالح . ومن الخير توكيد هذه النقطة . ولكن الشعور والمشاركة الوجدانية شكلان من أشكال الملاحظة تشبهان أشياء أخرى ، وهما مثل مواد أخرى ، يستطيعان أن يقوموا بدور التحقق من صحة الفروض . ففي كل مرة يكون الطبيب أو المحب أو الخطيب حكما على موقف شخص آخر ، وفي كل مرة يصوغ مصلح اجتماعي نظرية عن السعادة الانسانية ، فانه يعتمد على مثل هذه المادة .

والاعتراض الثاني هو أن المصالح التي تتناولها العلوم الثقافية بالبحث ذات معايير وموضوعات مثالية لا يمكن وصفها لأنها غير موجودة بالفعل . ولكن هذا الاعتراض ليس واهيا فحسب ، ولكن تكاد تدحضه كل صفحة من صفحات أدب العالم الثقافي ، مهما كان مدى العلمية التي يدعيها . ان عادات المجتمعات البدائية وأيديولوجيات المجتمعات المتقدمة ، يمكن أن توصف في نكتها أو التزامها . وهي من طبيعتها موضوعات غير مؤكدة مليئة بالشك ، وهذا ما يجعلها مثلا ومعايير ، ولكن لما كان مثال واحد أو عادة واحدة تختلف عن أخرى ، فينبغي أن تكون ذات مميزات خاصة ، وعندما تحدد هذه المميزات

يوصف المثال أو المعيار ، ثم ان المثل أو المعايير لا توجد بنفسها ، أما السعى فى سبيلها واستعمالها كمعايير للمقارنة فموجود ، والمثل والمقاييس جزء من وصفها •

ان الاقرار بهذه الصعوبات وازالة هذه الاعتراضات يؤيدان النتيجة العامة بأن كل العلم الثقافى وصفى بما فى ذلك تلك الأجزاء من العلم الاجتماعى التى تستبعد على أنها « معيارية » •

— ٥ —

وعندما يعتبر موضوع اهتمام أو مصلحة مقياسا يقارن به انجاز ما ، أو يقارن به انجازات بعضها ببعض ، فانه يصبح معيارا ، والأحكام التى تؤدى الى مثل هذه المقارنات « أحكام معيارية » • ولما كان المعيار والانجاز يمكن وصفهما ، فان المقارنة وصف للانجاز ، وبعبارة أخرى فان نجاحا نسبيا أو فشلا نسبيا اذا حكم عليه بغاية أو مثل أعلى ، على أساس اختلاف فى المستوى بين الاثنين ، أو بلوغه المستوى ، أو كونه يقصر عنه ، تصبح مسائل مقررة فى الواقع من الأمر ، وحيث ان الثقافة مكونة من مصالح وتركيبات معقدة من المصالح والاهتمامات ذات الغايات أو المثل العليا ، فان هذه الأمور المقررة فى الواقع من الأمر تدخل فى نطاق وصفها • وعندما يصفها العلم على هذا النحو فانه يستخدم المنهج المعيارى •

ومن ناحية أخرى اذا اعتبر موضوع الاهتمام شيئا يتعين أن يتحقق ، ويقال ان انجازا معينا كفيل بتحقيقه ، أو يمهّد لتحقيقه ، فان المنهج الذى يستخدم هو المنهج التكنولوجى • فالمنهج المعيارى يعين خصائص انجاز ما بمعيار ، فى حين أن المنهج التكنولوجى يصف المعيار ويعين خصائصه بالانجاز •

على أن المناهج المعيارية والتكنولوجية لا تستنفد العلم الثقافى ، بل انها فى الواقع من الأمر ، تلغى هذا المنهج نفسه ، الذى تستخدمه العلوم الثقافية غالبا ، وتفخر بانها تستخدمه • ولا يجدى أن نشير الى هذا المنهج الثالث بالمنهج « الوصفى » ، ذلك لأن المناهج المعيارية والتكنولوجية مناهج وصفية أيضا • وفى السياق الحاضر ، فان القضية الخلافية القديمة ، التى مازالت تتردد عما اذا كان العلم الاجتماعى وصفيا أو معياريا أو تكنولوجيا ، أصبحت غير ذات موضوع • فلا يمكن المطابقة بين الوصف وبين اللامعيارى واللاتكنولوجى ،

وأقل الأوصاف تفضيلاً ، بالنسبة للفرع الثالث من المنهج الوصفي هو « المنهج التفسيري » . ويأخذ هذا المنهج الحقيقة الكلية للمحاولة الهادفة مع موضوع اهتمامها ، ويذكر أقوالاً تخص أصولها ومكوناتها وشروطها وعلاقاتها السببية .

أن الحكم بأن انشاء الأمم المتحدة خطوة نحو تحقيق السلام العالمى ، حكم معيارى . والقول بأن الغاء «الغيتو» يحقق هدف الأمم المتحدة حكم تكنولوجى ، والقول بأن التشوف للسلام العالمى يعكس حالة عدم الطمانينة التى نتجت عن الحرب العالمية الثانية ، حكم شارح تفسيرى . ان الحكم الأساسى يقول « ان الخلاص شئ مرغوب فيه » ، والحكم المعيارى يقول « ان روحك ملعونة » ، والحكم التكنولوجى يقول « أن الايمان هو ما تحتاج اليه حتى تنقذ » ، ويقول الحكم الشارح « أن فكرة الخلاص نشأت فى العصر الاغريقى نتيجة لانهيار دولة - المدينة - الاغريقية » .

وهذا المنهج للعلوم الثقافية له فضل التمييز بين مناهج مختلفة ، فى حين أنه فى نفس الوقت يبين أن مادة البحث هى التى تقررهما وترتبط بها ارتباطاً وثيقاً . أن أى نظام بمعنى شرعة هو طائفة من المصالح المعقدة التى لها موضوع مشترك من الاتفاق أو التعاون . ويتضمن ذلك أن النظام أصبح قائماً على نحو ما ، وأنه يحدث على نحو ما فى ميدان الوجود . ولكن فى وجوده هكذا ، يزيد بمعيار يمكن مقارنة منجزاته به (ومنجزات مصالح أخرى أيضاً) . وعندما تصدر هذه الأحكام الناقدة أو التقديرية ، فإن الانتقال الى التكنولوجيا يصبح سهلاً ومستمرًا . اذ لو عرف انسان أن المعيار قد تم ارضاءه أو سخطه بهذا أو بذلك ، فإن هذه المعرفة تبدأ فى أن تكون معرفة كيف يمكن أن يخدم المعيار خدمة أفضل اذا وجد .

ومن ثم فليس من الغريب اذن - بل بالعكس ربما كان من المحتتم - وجوب الخلط بين المناهج الشارحة والمعيارية والتكنولوجية فى دراسة العلوم الثقافية . ان أى خط للتحديد يكون صناعياً ، بمعنى أنه غريب عن مادة البحث . وخطوتنا التالية هى أن ندرس بتفصيل أكثر معانى وأغراض هذه المناهج الثلاثة .

— ٦ —

فاذا بدأنا بالمنهج الشارح فينبغى أن نذكر أولاً أنه لما كان الموضوع الخاص للعلوم الثقافية هو الثقافة ، فإن الثقافة تشمل أجزاء من الطبيعة ، أى أن

بعض مواد طبيعية أخذت شكل ثقافة • ومن ثم فإن أى وصف شارح للثقافة سيشمل العلم الطبيعى • ان المصالح الانسانية ، على كل مستوى ، من غرس الزرع الى كتابة الشعر ، تستخدم الكائن الانسانى ، وتتضمن أجزاء من البيئة الطبيعية المحيطة • ويتطلب ابتداء وخلق الفنون الجميلة أصباغا وأدوات موسيقية وحبر طباعة • حتى عبادة الله تتم عادة فى شكل ركوع وسجود ، والركوع أو السجود يحتاج الى سطح ماذى يركع أو يسجد عليه الانسان • وتبنى المدارس والكنائس من مواد بناء • وكل الاهتمامات والمصالح تستخدم أعضاء الجسم والقدرات الفطرية للعقل • وإيا ما كان العلم الذى يعالج هذه الأجزاء الطبيعية من الاهتمام أو المصلحة ، فانه يستقى منها لوصفها التفسيري • ومن ثم فانه يوجد باختصار ، طبيعة - وكيمياء - وأحياء ، وعلم نفس لكل نظام انسانى • ان تفسير أى نظام اجتماعى بالقياس الى العنصر أو المناخ أو الموارد الطبيعية ، المرض ، والصفات الوراثية أو المميزات الدستورية ينتمى الى هذا النوع من العلم الثقافى •

ان النظم نتاج الطبيعة الانسانية الى حد بعيد • ان غريزة الخوف تقوم بدور هام فى الضمير والدين ، وتأكيد الذات والوداعة من أخص مميزات حياة الانسان السياسية والتربوية ، وحاجاته الفيزيائية ، ومتناقضات حياته الاقتصادية ، وحب استطلاع حياته العقلية ، ومداعبات حياته الجمالية • ولشرح كل هذه المكونات لحياة الانسان النظامية ينبغى ان يعتمد العلم الثقافى على العلوم الطبيعية التى تتناول الانسان بالدرس •

ويتعين أيضا تفسير الثقافة بالثقافة • ان أجزاء أى نظام تؤثر فى الأجزاء الأخرى ، وتتأثر بها فعلا ورد فعل • والضمير الشخصى يتصل اتصالا عاليا بالضمير الاجتماعى ، ويؤثر الفرع التنفيذى من الحكومة على الفرع التشريعى ، ويستعمل القرار القضائى سابقة لآخر • وتفسر التجارة على أنها تبادل نقدي ، والعلم والفن فى عصور مختلفة ، فصول فى تاريخ علمى وفنى موصول ، ويحدد نوع من الاجراء التربوى نوعا آخر ، ويعكس الدين تفسيرات فى العقيدة والعبادة •

ولكن شرح أى نظام لايد وأن يشمل أيضا علاقاته بنظم أخرى • ولا يمكن أن يكون وصف شارح للنظام الحكومى كاملا اذا لم يزودنا ببيئة على اعتماده على الاقتصاد أو القانون أو الدين ، والا فانه يعبر حدوده الى المحتوى الثقافى

الأوسع • وكل نظام بدوره تابع لنظام آخر وهكذا دواليك • ومن ثم فليس المنهج الشارح للعلوم الثقافية طبيعياً وداخل النظم فحسب ، ولكنه متداخل فيما بينها أيضاً ، تبعية وتكاملاً والتحاماً •

والاختلاف بين تفسير أى نظام من حيث هو وبشروطه ، والتفسير الذى يشمل عناصر مستمدة من نظم أخرى ، يميز بين هدف أى نوع من الثقافة لكى يصل الى قوانينه ، كان يكون اقتصادياً « بحثاً » أو سياسياً « بحثاً » ، وبين النزعة الآخذة فى الازدياد لتوكيد أهمية القوانين المختلطة • وفى الحالة الأولى قد يشمل القانون اختلافات سياسية أو اقتصادية فحسب ، وفى الحالة الثانية يشمل الاثنين • وفى هذه الحالة الأخيرة قد يكون المتغير المستقل لقانون سياسى ، اقتصادياً • وقد يذهب البعض الى أن الاقتصاد وظيفة لنظام الحكم ، كما هو الحال فى النظرية الشائعة للديمقراطية الغربية ، وقد يذهب البعض - كما هى الحال فى النظرية الماركسية الى أن نظام الحكم وظيفة للاقتصاد •

ان التمييز بين النظامى البحث ، وبين النظامى المختلط ، له نفس الأهمية فى المناهج المعيارية والتكنولوجية ، ولكى يكون له دلالة يمكن استخدامها بانتظام ، فسنشير إليها على أنها التمييز بين النظام الذاتى أو الداخلى ، والنظام الذى يخضع لنظم مختلفة أو الخارجى •

— ٧ —

ولما كانت توجد فروع متعددة للثقافة ، لكل منها معاييرها الخاصة بها ، فان الأحكام التى تلقى عليها هى اما أحكام داخلية أو خارجية ، ان الحكم الداخلى المعيارى لأية وحدة ثقافية حكم بالقياس الى أهدافها ، بمعنى أنه حكم بالقياس الى الوظيفة أو الهدف الذى يميزها من نظم أخرى • هل يقوم بعمل ما هو مفترض أنه يقوم به أم لا يقوم ؟ وعندما يقال ان كل نظام له هدف خاص به حتى يمكن الحكم عليه داخلياً ، فان ذلك يعنى أن كل أدواته ومقوماته تدين بوجودهما لهذا الهدف • ومن الضروري فقط أن نفترض أن الدعائم التى تكون الانجاز النظامى تستخدم من أجل تحقيق غرض ، وأنها من حين الى حين تتلام مع ، وأنها ترجع اليه لاستمرارها وتسويقها ، ويوجد تطبيق لذلك على كل النظم ربما كان الحاكم الأول هو الرجل القوى ، مزوداً بمصادفة التفسير البيولوجى ، وقد يكون القانون قد بدا على أنه عادة تحكمية ، وقد تكون بداية

الضمير مجرد هوى أو تحامل بحث ، وقد تكون بداية الانتاج مجرد شكل من أشكال التصرف اللذيد . قد يكون العلم فى بدايته مجرد احساس ، والفن مجرد دمان بالمصادفة ، والعلم مجرد تقليد ، والدين مجرد رؤى . وكل ما هو لازم للحكم الداخلى المعيارى هو ان هذه التنظيمات والتصرفات ينبغى أن يحدد قيمتها المشتركون فيها لغرض ما ، وترجع الى هذا الغرض كسبب فى الاحتفاظ بها ، وكموجه لتحسينها .

ان النظم حقائق صناعية بالاصطناع والتغير ان لم يكن بالنشأة . وقد يقال ان المعنى الكلى للثقافة يكمن فى الفرق بين الملابس والريش . فالريش الذى هو مدد من سخاء الطبيعة يمكن أن يصبح ملابس عند النقطة التى يستخدمها ملاكه بوعى للحماية والستر أو المظهر ، وينظرون اليها على أساس هذه الفوائد . ولو أن الطيور كانت لها ملابس من الريش ، وخبراء فى فن التجميل والأزياء ، فانها تدخل ضمن نطاق العلم الثقافى ، وتكون تغطيتها موضوعا مناسباً للحكم الداخلى المعيارى .

ان هدف أية وحدة للثقافة يمكن أن يطبق أيضا كمييار يتجاوز تلك الوحدة من الثقافة أى ، خارجيا . وبعبارة أخرى ، توجد احكام معيارية فيما بين النظم . ولا يوجد قيد على مثل هذه الاحكام فيما عدا أن الانجاز والمعيار يصبحان فى الحقيقة قابلين للمقارنة . وعلى هذا الأساس فان حكومة فعلية يمكن مقارنتها بمعيارها السياسى المناسب لها ، أى بالهدف المثالى للحكومة . ولكن لما كانت الحكومة تشتمل فى داخلها على أشخاص لهم حقوق وملكية ، فانه يمكن الحكم أيضا عليها بمقاييس قانونية واقتصادية . وبالمثل فان أى نظرية يمكن الحكم عليها ، لا بمقياس الحق الخاص بها فحسب ، ولكن بمقياس الجمال أيضا . انه يمكن الحكم على عمل فنى داخليا - أى جماليا - ولكن يمكن الحكم عليه خارجيا أيضا بمقاييس الأخلاق أو التجارة . وقد يمكن الحكم على الدين بأنه صالح للأعمال التجارية .

ان كلا الأحكام المعيارية الداخلية والخارجية احكام مشروعة ، وتؤدى الى نتائج قد تكون صحيحة وقد تكون زائفة . وتوجد عمليتان اشتهرتا بعدم المشروعية والنقص . وأولى هاتين العمليتين هى اخفاء المعيار ، حتى يصبح للحكم النقدى ناحية اطلاقية وكان الانسان لا يحكم بمعيار . ويشيع هذا الاخفاء للمعيار على الأخص عندما يكون مصدر الحكم قد تعود عليه كثيرا ، ويستخدمه دائما ويعيش بين قوم يستخدمونه دائما ، حتى أصبح افتراضا لا وعيا .

ومثل ذلك ، فى عدم المشروعية والنقص ، ذلك الاجراء الذى يكون فيه المعيار الخارجى مختلطاً بمعيار داخلى . وهذا ما يعرف باسم « المغالطة العطوف » . فى هذه الحالة يعزو القاضى الذى يصدر الحكم ، غرضه الخاص الى العمل الذى يحكم عليه ، ويحكم عليه وكأنه قصد به أن يكون على الشكل الذى يمدحه أو يذمه . وفى الحالة المتطرفة فان الحكم قد يعتبر داخليا عندما لا يوجد غرض على الاطلاق ، كأن تمدح الشمس لأنها تزود الانسان ، جودا واحسانا، بالدفع والنور . والحالة التى يحل فيها المعيار الداخلى محل المعيار الخارجى أكثر شيوعا ، فقد يحكم على انتاج فننى لشخص آخر بمعيار التقوى ، لأنه المعيار الذى يحكم به الناقد على أعماله الخاصة ، ومن ثم فان موضوع الحكم ، قد يعترض ، وله حق ، بأن الفن ليس ديننا ، وأن له هدفا مختلفا آخر . وهذه الاشكال من النقد غير المشروع يمكن تجنبها اذا حدد كل حكم معيارى المعيار الذى عقدت على أساسه المقارنة على وجه التخصيص .

— ٨ —

وثمة تمييز آخر داخل المنهج المعيارى ينبجم من حقيقة أن كل نظام اجتماعى له غايته الخاصة به فحسب ، ولكن له وكالاته الخاصة به أيضا ، وكل منها خاضعة للنقد سواء أكانت داخلية أم خارجية . وفى الفصول التالية ، سوف نحدد هذا التمييز بالمصطلحات « نهائى » « أداتى » أو « وظيفى » .

ولهذا التمييز أهمية خاصة عند تطبيقه فى نقد النظم الأخلاقية . ان النظم الأخلاقية تصنف على هذا النحو ، لأنها جميعا ذات هدف أخلاقى واحد ، يمكن الحكم عليها به . ولقد كان الرئيس روزفلت يخاطب هذا الهدف المشترك عندما أشار فى خطابه الأخير قبل موته الى « علم العلاقات الانسانية » بأنه « قدرة كل الشعوب ، من كل الأنواع ، على أن يعيشوا سويا ، وأن يعملوا سويا فى نفس العالم بسلام . . . اذا أريد للحضارة أن تعيش » (٥) .

ومن ثم يمكن الحكم على ضمير أو نظام حكم أو قانون أو اقتصاد بأنه يزيد السعادة المنسقة أو لا يزيدها . ان النقد الجذرى الذى تتميز به الثورة يسيل

(٥) الكتابات العامة وخطب الرئيس فرانكلين د . روزفلت ١٩٥٠ ، الجزء .

الى اتخاذ هذا الشكل . ان السخط الشائع بين الجماعات المهضومة الحقوق نسبيا ، أو طموح الرجال الناهضين الذى أحبط وعوق ، أو الصدمة والانحلال الأخلاقى الناتجين عن حرب خارجية ، كلها تدفع الناس الى أن يسألوا أنفسهم ما هى الغاية النهائية من نظمهم فى نهاية المطاف . ومهما كان أمر النظام المهاجم أولا ، سواء أكان وعى الزمن أم النظام السياسى أم التشريعى أم الاقتصادى فان الناس يرجعون الى هدفه الأخلاقى الأساسى ويستخدمونه معيارا .

ولكل من هذه النظم الأخلاقية وظيفته الخاصة به ، وجهازه أو أدواته التى يحقق بها هدفه الأخلاقى ، والضمير بالرضى ، ونظام الحكم بالتوجيه وال ضبط المركزيين ، والقانون بالقواعد ، والاقتصاد بالانتاج والتوزيع ووسائل أخرى لا حصر لها .

ويمكن الحكم على مثل هذا النظام نهائيا بالهدف الأخلاقى المشترك ، أو أداتيا بواسطة كفاية الأجهزة الخاصة به . وينبغى أن يلاحظ أن التمييز بين الداخلى والخارجى ينطبق على كلا شكلى الحكم المعيارى .

ان الحكم النقصى الداخلى لنظام ما يتخذ شكلين : فيمكن الحكم عليه بمعقوليته بمعنى ولائه لفرضه وتنوره فى مسعاه . وعندما يكون الهدف هو الهدف الأخلاقى - فان مسعاه الأمين المتنور - ومعقوليته تشمل عادة المبادئ الأخلاقية للتحريية والعمومية .

وهذه هى القواعد التى ينادى بها المصلحون الاجتماعيون - الذين يشكون من أن النظام « عنيف » أو حاد للحرية الى درجة غير مطلوبة للنظام والعدالة ، أو ضيق جدا ، أو أن تشريعه منطو على نفسه .

ان التمييز بين الأحكام الأداتية والمعيارية النهائية ينطبق أيضا على النظم غير الأخلاقية والفوق أخلاقية . ان هدف العلم النهائى هو الحق ، ولكن السعى وراء الحق يتطلب أدواته الخاصة به ، ويوجد اتجاه نحو اهمال الواحد للانشغال بالآخر . ان غاية الفن النهائية هى الاستمتاع الجمالى ، وقد ينتقد لأنه يقصر عن تحقيق هذا الهدف . ولكن الفن ، وكل فن خاص ، له مهاراته الخاصة به ، وقد يركز عليها على حساب الهدف ، أو يهملها أولئك الذين لا يفكرون الا فى الهدف .

ويوجد خلاف دائم بين أصحاب الحرف والمتخصصين ، والفنيين والصناع ، والاكاديميين الذين يصرون على أن يكون العالم أو الفنان دارسا لأدوات حرفته ،

وأولئك الذين يتفانون في الحق والجمال ، الذين يجرون بطريقة أكثر مباشرة وحرية الى الهدف .

ويوجد نفس التفاعل بين الأدوات والنهائي في التعليم والدين . ويوجد التربويون المحترفون الذين يركزون على فنون البيداجوجيا ، والمقرر ، والادارة ، وأولئك الذين يضعون نصب أعينهم القيمة النهائية ، ويؤكدون الطرق الأكثر تلقائية لا شكلية والتي يمكن أن تشكل عقول الناس بها . وقد يتعارض - في الدين - الكهنة واللاهوتيون مع الزهاد والمتصوفة .

— ٩ —

وأيضا يمكن تطبيق الأحكام المعيارية فيوجد أيضا تكنولوجيا . أى أنه يوجد باختصار ، وجه بناء لا وجه تقليد فحسب للحالات المعيارية .

ان عكس التكنولوجيا هو فعاليتها من أجل الغرض الذى يستدعيها . ولا يتبع هذا كما يدعى « العمليون » - فى شكله المبالغ فيه - أن تكون المعرفة كلها تكنولوجيا . ولما كانت المعرفة الحققة فعالة ، فان فعاليتها تصلح معيارا صالحا للحقيقة ، ولكنها ليست برهانا نهائيا عليها . ان التكنولوجيا تختار من المعرفة ما يبشر بأنه نافع فى الاستعمال . ولكن فى المعرفة - بما فى ذلك معرفة الاستعمال - تكون النظرية هى صاحبة الكلمة الأخيرة . وهناك اهتمام ادراكى مستقل لا مجرد منفعة ادراكية تابعة .

ان توسط المصلحة يزود بالاسفين المدخل فى المعرفة ، ولا يوجد نوع من المعرفة لا يمكن أن يدخل . ومن ثم يمكن أن تستمد التكنولوجيا من المعرفة الطبيعية ، وذلك كأن تتوسط أحكام الكيمياء مصالح الصناعة . ان الاصطلاح « تكنولوجيا » يستعمل فى بعض الأحيان فى مفهوم محدود لكى يشير فقط الى مثل هذه التكنولوجيا الطبيعية ، ولكن هذا التحديد تحكمى ويستخدم فقط لكى يخفى المبدأ الجوهرى . لقد كان اعتبار النظم التى تكتشف « تكنولوجيايات طبيعية » وتقررهما نظما تكنولوجياية بحق ، مصادفة تاريخية . ففي ميادين الادارة وعلاقات العمال مثلا، لا ينتفع الاقتصاد بعلم النفس والعلوم الطبيعية الانسانية الأخرى فحسب ، ولكن يستخدم أيضا المعرفة الثقافية للمعتقدات المكتسبة ، ومصالح أصحاب العمل والموظفين . ان ما يسمى « بايدولوجيات » هى نظم لأحكام معيارية .

ومع أنه من الصحيح أن « التكنولوجيا » تسلم نفسها لاستعمالات دينية إلا أنها ليست مقصورة على هذه الاستعمالات . فثمة « تكنولوجيا » لاقتراف المال ، وتكنولوجيا للغزو العسكرى ، ولكن توجد أيضا تكنولوجيا للحقيقة والجمال والتنوير والتقوى . ويمكن أن تستفيد هذه المساعي العليا من تكنولوجيا مستمدة من « الدنيا » . وعلى العكس من ذلك يمكن أن تستخدم « التكنولوجيا » الأخلاقية والعلمية والفنية والتربوية والدينية على كل مستوى ، ويشمل ذلك استعمال الكسب المادى والغرور النفسى .

وقد يكون من العناء غير المجدى أن نذكر كل الممكنات المناهجية . لذلك يكفي أن نقول أنه لا توجد معرفة من أى نوع كان ، ومستعارة من أى مصدر ، تعجز عن القيام بدور التكنولوجيا للنظم الثقافية .

وهذه الفروق المميزة للمنهج فى العلوم الثقافية ستطبق فورا على نظم معينة، ومن المأمول أن يصبح معناها أوضح وأكثر دلالة . ولكن ينبغي ألا تؤخذ بتزمت . ولا ينبغي أيضا أن تعتبر ذات أهمية مماثلة . ولما كان الهدف من المحاضرات الراهنة هو أن نضع بعض مقاييس تبرر بها الحضارة وأجزاؤها المتعددة وتقدر ، لذلك سيكون المنهج المعيارى موضع توكيد واطناب ، فى حين أن المنهج الشارح والتكنولوجى سيوضعان فى المرتبة الثانية . والنظم الأخلاقية تأتى أولا فى ترتيب البحث ، وهى تبدأ بالضيق الذى هو أقربها والصقة بالآخلاق نفسها .

الفصل الثالث عشر الضمير والأخلاق

- ١ -

لم تجر العادة أن يحسب الضمير ضمن النظم الاجتماعية . لقد استعمل الاصطلاح ، ولا يزال يستعمل ، للدلالة على العقل ما دام يخاطب المسائل الأخلاقية . وفي معنى أكثر تحديدا ، ولكنه شائع أيضا ، يستعمل الضمير للدلالة على مقدرة إدراكية واضحة ، « احساس أخلاقي » أى أنه نوع من الحساسية يوافق الصفات الأخلاقية بصفة خاصة ، كما تتوافق الأذن مع الصوت ، أو ملكة قادرة تستطيع أن تخلص نفسها من أحكام أخلاقية بينة أو ضروب من الحس واللقانة .

ولقد سبق أن تناولنا بالفحص اللقانة الأخلاقية (١) وقد وصمت بالعيب عموما بسبب اكتشاف أن اللقانات الأخلاقية - على الرغم من الاحساس الذاتى بتأكيدها - تختلف من مجتمع الى مجتمع ، وغالبا ما تكون متناقضة بشكل مقطوع به . وقد عزز البرهان على النسبية خلال القرن الماضى بتفسير اللقانات الأخلاقية المزعومة حسب ظروف الزمان والمكان . ولم يفقد الضمير صفة الوحيية ، ولكن دعاواه الوحيية لم تعد تقبل .

وعندما يخضع الضمير للنقد ، فانه يتخذ طابع النتاج الثقافى ، الذى يتكون من مواقف استحسان واستهجان بالإضافة الى قوانينها وعقائدها ومثلها العليا المتصلة بها . وحتى لو فهم على هذا الوجه فيمكن أن يجد مكانا فى قائمة النظم ، على أساس أنه لا يوجد له موظفون خاصون مثل الحكام والقضاة ، والموظفين والعلماء والفنانين والمعلمين والقسس .

ان الضمير يهم كل انسان . ولكنه تحت اسمى « العادة » و « الرأى العام » اعتبر منذ زمن طويل شكلا من أشكال الضبط الاجتماعى . وهو يرضى معايير نظام ثقافى رئيسى . وله وظيفة متخصصة وأداتية خاصة به . انه شئ عام - ناجم عن ظروف تسود فى كل الطوائف الاجتماعية فى كل عصور التاريخ الانسانى . ويتكون من علاقات منظمة يقوم بها الأشخاص بأدوار متبادلة .

(١) انظر الفصل الثامن الجزء ٣ .

وهو شيء دائم ، وذلك لأن مواقفه المتداخلة أو مميزاته المنتظمة تستمر بالتقاليد ، وذلك خلال جيل متتال من أعضاء معينين .

وفى حين أن الضمير عادة عرفية ، فإنه لا يحد زمانيا ومكانيا مع العادة . ان اللهجات والعادات والملبس وعددا لا حصر له من المميزات الأخرى التى تميز طائفة اجتماعية ما ، هى عادات وتفرضها على أفرادها نفس الاجازة التى يستخدمها الضمير ، ولكنها لا تدخل ضمن نظام الضمير كما يفهم ها هنا لأنها عرضية ، عرفية أو تحكمية . ويختلف الضمير من ناحية أخرى - عن العادة بمحتواه الأخلاقى ، وبأنه يعبر عن نفسه بأحكام أخلاقية تستخدم المحمولات الأخلاقية للخير والحق والواجب . وهو يخدم الفرض الأخلاقى للتناسق الاجتماعى . ويسلم نفسه للنقد الأخلاقى . وكما هى الحال مع النظم الأخرى ، فإن غرضه يتكشف فى تسويغه الذاتى ، بحقيقة أنه يستند الى أساس أخلاقى عندما يطلب منه الدفاع عن نفسه أو اصلاح نفسه .

— ٢ —

فاذا اعتبر الضمير نظاما ثقافيا فيوجد اذن علم للضمير ، يتصل بها النظام ، كما يتصل علم السياسة بنظام الحكم ، والتشريع بالقانون ، والاقتصاد بعلم الاقتصاد ، والعلوم الثقافية الأخرى بالأشكال المناظرة للنظام الاجتماعى . وإذا أخذ كل شكل فى الاعتبار ، فإن خير اسم لعلم الضمير هذا هو « علم الأخلاق » على الرغم من أن هذه الكلمة لم تثبت فى الاستعمال على هذا المعنى .

وغموض لفظ « علم الأخلاق » نفسه ذو دلالة . فاذا خاطب الضمير مبادئه الأخلاقية التى ينطوى عليها ، ووجد عياذ مماثل من نظام الحكم والقانون والاقتصاد ، فمن الضرورى اذن أن نتعرف على فرع من المعرفة يناقش المبادئ الأخلاقية المشتركة بين هذه النظم الأخلاقية . ويمكن أن يسمى « الفلسفة الأخلاقية » أو « علم الأخلاق » . ولكن هذا الموضوع الأساسى المشترك للأخلاقية يمكن أن يتناول من أية ناحية من نواحي تجسيده النظامى ، ويمكن أن يسمى بها تبعا لذلك . وقد يسمى - أوسمى قديما « سياسة » . ويمكن أن يسمى بنفس التسويغ « تشريعا » أو « اقتصادا » . ان نظام الحكم المثالى أو الجمهورى ، النظام المثالى للقانون ، وحتى الاقتصاد المثالى ، يمكن أن يصير عند حده المثالى ، غير متميز عن المثال الأخلاقى .

ان الأسبقية الخاصة للأخلاق بين العلوم الاجتماعية الأخلاقية ، ترجع الى أن الضمير عادة هو الطريق الذى تستخدم فيه الأحكام فى نظام الحكم والقانون والاقتصاد . ولما كان الضمير أقل تنظيما من هذه النظم ، وأقل انشغالا بالادائية فانه يمثل الأخلاقية بطريق أكثر مباشرة ، بل بطريق شديد المباشرة فى الحقيقة ، حتى انه ليختلط فى بعض الأحيان بالأخلاق .

ان الأساس الأخلاقى المشترك للضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد ، كان معترفا به حتى الأزمنة الحديثة ، عندما أدى التركيز على المنهج التفسيري ، مع الميل العام للتقسيم العلمى للعمل الى انفصالها . لكن لما أصبحت الفيزياء ، وقد كانت يوما ما العلم الطبيعى الوحيد ، ثم فيما بعد واحدة من كثير ، لما أصبحت مرة أخرى أم الفضيلة ، فكذلك العلم الأخلاقى - الذى يتخفى غالبا تحت أسماء أخرى - يقوم بنفس الدور فى أسرة أخرى . وأيا ما كان عضو الأسرة سواء أكان علم الأخلاق أم السياسة - أم التشريع أم الاقتصاد - الذى يعتبر ممثلا لها ، فان تحليل الأساس يكشف عن المبادئ الأخلاقية المشتركة بين الجميع ، أى مبادئ الاتفاق التاملى والسعادة المنسقة .

ان موضوع علم الأخلاق اذن هو الضمير ، هذا اذا اعتبر حقيقة ثقافية لها أدواتها الخاصة بها ، التى تخدم بها هدف الأخلاق ، ويتجه علم الأخلاق الى هذه الحقيقة لتحقيق أحكامه . ومن الصحيح أن الضمير يختلط اختلاطا كبيرا مع أجزاء أخرى من الحياة الإنسانية حتى انه ليصعب تخليصه منها ، فلا توجد حالة نقاء كاملة للضمير . ولكن تساؤلنا عن أية حالة هل هى ضمير أم لا تساؤل لا معنى له ، الا اذا اتخذ قرار فى المرحلة الأولى من البحث يحدد ما نعنيه بالاصطلاح . وهذا القرار تحكمى ، ولكن فقط بمعنى اختيار موضوع واختيار كلمات . واذا اعترض بأننا نطالب بالكثير للضمير ، فينبغى أن نتذكر أن الدعوى هنا بالنسبة للضمير تقوم على تفسيرنا الراهن .

— ٣ —

ان الضمير ، اذا عبرنا عنه تعبيرا فضفاضيا ، هو استصواب جمعى واسع الانتشار ، أو استهجان جمعى واسع الانتشار يعبر عنه أشخاص . وتعريف الضمير يتكون من توضيح هذه العبارة وأحكامها بادئا بمعانى كلمتي «استصواب واستهجان» . ان الاستصواب موقف رضى ، والاستهجان موقف عدم رضى .

ولكن ذلك ليس كل ما فى الأمر . ان الاستصواب ليس نفس الشيء مثل « ترغب أو تحب » ، والاستهجان لا يعنى نفس الشيء الذى تعنيه كلمة « تنصرف عن أو تتجنب أو تكره » . انها تعنى شيئا تقوله « انى أميل اليه ، ولكنى لا أوافق عليه » .

ان الاختلاف يبدأ بقصر الموافقة أو عدمها على الأشياء الشخصية (الأشخاص الكليون ، مجموعات من الأشخاص ، أو أعمال أو نزعات أشخاص) . ولكن الموضوع الشخصى يتحدد تحديدا أكثر بصفة مميزة : اننا نوافق عليه أو لا نوافق حسب معايير اجتماعية ، بمعنى اننا نرضى عنه أو لا نرضى حسب تمييز أخلاقى . ومن ثم مثلا عندما قوبل عدوان الكوريين الشماليين بالاستهجان ، فان هذا يعنى أنه كان موضع اهتمام سلبى ، بسبب ما يجلبه من ايداء مفترض للكوريين الجنوبيين أو لعمومية الانسانية الذين يرغبون فى السلام . وبعبارة أخرى فان الاستصواب أو الاستهجان يشمل عنصرا من الاحسان المستقل أو التنزه عن الغرض .

ولهذا السبب لم يكن تعريف وسترمارك للاستحسان والاستهجان على انها « انفعالات اقتصاصية » تعريفا مرضيا (٢) . ان الغضب من أجل التقوى ليس غضبا بسيطا ، كما أنه ليس رفضا للايداء الذى ينزل بالشخص الساخط ، ولكنه بغض لايداء يقع على شخص ثالث أو على مجموعة من الأشخاص ، وينبغى أن يتجاوز النظرة الفردية ، وينظر فيما وراءها الى غيرها من الأشخاص ، فى حين أنه قد يشمل الشخص الساخط . واذا كان سخط الأمريكيين على الكوريين الشماليين يعبر عن اهتمام بالمصالح الأمريكية وحدها فانه يكون موقفا طبيعيا ومشتركا ، ولكنه ليس استهجانا . ان الضمير موقف متكيف اجتماعيا لا فى موضوعه فحسب ولكن فى الموقف نفسه . ان الشخص الذى يستصوب يعتبر نفسه ، ويعتبره الآخرون ، ممثلا لاتفاق وهو يطلب تأكيد الآخرين ، ثم ان التعبير الخارجى عن موقف شخصى ، له وزن موقف جمعى .

ان تركيب الضمير يمكن تلخيصه بأنه : وسيط ، عليل ، عميل ، وشريك . والوسيط هو الشخص الذى يتمثل فيه موقف الاستحسان أو الاستهجان ، والعميل هو الشخص الذى يوجه اليه الموقف ، والعميل هو الشخص أو

(٢) د . وسترمارك « أصل الأفكار الأخلاقية وتطورها » ، ١٩١٢ ، المجلد ١ ،

الأشخاص ، الذى يتخذ الموقف من أجله أو من أجلهم ، والشريك هو الشخص أو الأشخاص الذين يشاركون فى الموقف • وكل شخص يقوم بهذه الأدوار الأربعة المتبادلة ، جميعا • فهو مستصوب ومستصوب ، وعميل وشفيح ومستشفع ، وأصلى وشريك •

ولا يرضى الشخص عن الآخرين بضميره فحسب ، ويرضى عنه الآخرون فحسب ، ويشارك فى رضى الآخرين ويقاسى منه مع الآخرين ، ولكنه كجزء من الجماعة المستصوبة التى ينتهى إليها يفرض استصوابها الجمعى على نفسه • انه يتمتع « بضمير مرتاح » ، أو يقاسى الندم • وعندما يكون الشخص ، من ثم ، سبيلا لتطبيق الضمير الاجتماعى على نفسه ، فانه يكون طرفا فيه فهو ينضم الى صفوف أصدقائه أو أعدائه • ومثل الرجل المعتصم بحصن الذى يقف فى صف محاصريه ، فذلك الضمير الاجتماعى يعض من الداخل • وهذا التحليل لا يقر بأى تفرقة بين الضمير الاجتماعى والضمير الشخصى ، فلا يوجد ضمير ليس كليهما معا • ان موقفا شخصيا فقط يقوم بدور هام جدا فى تنويع الضمير أو تغييره ، ولكنه لا يعدو أن يكون ضميرا فى دور التكوين على الأكثر، حتى يكتسب موافقة واسعة الانتشار •

واذا اعتبر الضمير رقيقا ، أى شكلا من أشكال الضبط الاجتماعى ، فانه يتميز بأن الاستحسان أو الاستهجان يكون مع إيقاف التنفيذ • انه علامة وليس تحقيقا ، وهو اشارة ، وإيعاز وتهديد ، أو وعد تنقله كلمة أو حركة • ان اللبيب تكفيه اشارة • • ان موقف الضمير قد تنقله أدق خلجات الوجه ، أو نظرة الريبة ، أو التيقظ العامد ، أو الضحكة الساخرة ، أو الدس الخبيث •

وتزداد درجة قوة الضمير ولا تقل بانعدام الوضوح والتصريح • ان اللطمة الواضحة التوجيه أقل خطورة من انضربة التى تنزل بشخص لا يعرف أين تنزل به • والأذى المحدد أقل تهديدا من الموقف العدائى العام ، الذى تتنوع استعمالاته • وبالمثل فان الصداقة خير من أى عطف خاص •

ان ضغوط الضمير تتناسب مع المقاومات التى يتعين عليه أن يتغلب عليها • وبسبب وجود قصور ذاتى من الأنانية فان الضمير يعطى جزءا على الايثار والتضحية بالذات • ولما كانت بعض انشغوات قوية فان الانراط فيها يعاقب بقسوة • ومن ثم فان الضمير يميل الى أن يقترب فى عقول الناس بالتمتع برضى الناس ، أو بغمرات العار وغصص الندم • ولكن هذين الطرفين من التناسب

فى التوكيد للذين يعكسان نسبة العرض والطلب الأخلاقى ، لا يقيسان القيمة الأخلاقية للضمير • ولكن اذا حدث أن الناس - سواء عن طريق الطبيعة أو التربية ، كانوا معدين اعدادا موفقا يتفق مع ضروب الاستحسان والاستهجان الجمعى ، بحيث لا يحتاجون الى عقوبات أو رشاوى ، وانما يحتاجون للإرشاد فقط ، فانهم مع ذلك يخضعون لحكم الضمير ، على الرغم من ذلك •

— ٤ —

ان علم الأخلاق - اذا أول على أنه العلم الثقافى الذى يعتبر الضمير موضوعه - يستخدم المناهج الشارحة والمقياسية والتكنولوجية • وتحت التقسيم العلمى الراهن للعمل ، فإن التفسير الشارح للضمير يتوزع توزيعا واسعا ، حيث انه يعهد به الى حد كبير ، أمانة فى عنق الأنثروبولوجى وعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ • وثمة ناحية تركيبية للضمير تستحق توكيدا خاصا ، لأنها عادة ما تغفل • فعندما توجد موافقة يوجد شيء يوافق عليه ، وعندما يوجد شيء يوافق عليه توجد موافقة عليه • وبمعنى آخر يوجد وجه موضوعى ووجه ذاتى للموافقة ، وهذا الازدواج من جوهرها • وفى حين أن الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع يجنحون بعاداتهم العلمية الى تجاهل الناحية الذاتية للضمير ، فإن علماء النفس يجنحون أحيانا الى تجاهل جانبه الموضوعى •

ثم ان التمييز بين الموافقة وأن يوافق على ، ينبغى ألا يسمح له بالغاء التمييز بين الأشخاص موضع الموافقة ، وهذا الذى يوافق عليهم من أجله ، وبعبارة أخرى ، الخصيصة المميزة • واذا اعتبرت الأخيرة موضوع الموافقة أو الموافقة الموضوعية فمن الضرورى اذن أن ندخل اصطلاحا آخر مثل « مريض » لوصف اللوطة التى يحسها من يوجه اليه الموافقة • وهذا الفرق شبيه بالفرق بين الجريمة والجرم •

ان لفظ « العرف » فى استخدامه الشائع يأخذ هذه الفروق فى الاعتبار • ان العادات موضوعات موافقة • وفيما عدا كونها موضع موافقة ، ولدرجة كونها كذلك ، فانها لا تستحق أن تعتبر ظواهر معبرة عن الضمير • ولكنها تجرد عادة وتعامل على أنها وحدات قائمة بذاتها • وهذا الاجراء ينجم من حقيقة أن موضوع الموافقة يمكن أن يتحقق منه بسهولة عندما يسجل فى كلمات أو آثار أو يلاحظ فى تصرف جسيم • ومن ثم تشغل الأنثروبولوجيا نفسها على نطاق

واسع بالمجتمعات البدائية ، ولما كان ثمة جهل يكاد يكون كاملا ببيولوجية الناس البدائيين ، فان الأنثروبيولوجيين يصفون ما هو معتمد أو معاقب ، ثم لا يستطيعون أن يلقوا الا قليلا من الضوء (أو لا ضوء على الاطلاق) على هذه الحالات العقلية التي تعطى الحد قوته . ولكن الوضع الكلى - كما هي الحال مثلا فى عادة الزواج من خارج القبيلة . يتضمن فعل الموافقة ، الموافقة على العلاقة العائلية ، والموافقة على الشخص ، لأنه يليق بالعلاقة . وبالمثل فان الزواج من المحارم أو أى محرم آخر ليس فقط الشيء المنوع ، ولكنه فعل المنع نفسه والتأثير الرادع لضغطه المانع .

وإذا أخذنا أى ضمير تاريخى على اعتبار أنه اطراد فى الموافقة ، فانه يعكس ضروبا طبيعية من الاطراد التى ينطوى عليها مثل الجو والمسكن ، والغذاء ، والصحة ، والخصائص الموروثة للأجيال . ويوجد دليل كاف يسمح بالتوسع فى القول بأنه توجد اتجاهات معينة فى كل الكائنات الانسانية نحو المشاكلة . وتقوم هذه الاتجاهات على اساس الحساسية الخاصة لدى الانسان لوجود رفقاته . فثمة تنبه مميز ليس فقط لوجود رفيق بشرى فحسب ، ولكن لكل نطاق مواقفه . ان « التجمع » هو الاسم الذى يعطى للحقيقة التى تقول ان أفراد البشر - شأنهم فى ذلك شأن قطيع الحيوان - يميلون الى الالتجاء فى مجموعة . انهم يجفلون من الذبوع والجحوظ . ويوجد فى الناس جميعا - بدرجات متفاوتة - ميل أيضا الى الايعازية والانضوائية . وهم يميلون الى تصديق ما يقال لهم وفعل ما يراود منهم . وكما هو الحال فى الأمراض المعدية ، لمكون قوة هذه الاندفاعات متناسبة مع انتشارها ، ومن ثم تتزايد بنسبة هندسية .

ولكن الضمير - كما رأينا من قبل - وعد ووعد . انه يعمل عن طريق اثارة الأمل والخوف . ويتسع مدى الخوف والأمل بعيدا وعريضا بالتداعى أو الفعل المنعكس الشرطى . وتناسب قوة الحافز مع حجمه ها هنا أيضا . ان الأمل أو الخوف الذى تثيره موافقة أو اعتراض الكثيرين أقوى مما يثيره الموقف المائل للقلّة .

عندما يعكس الانسان العلاقة ، ويفحص ما الذى يدفع الناس الى أن يوافقوا ويعترضوا ، يتضح أن كثيرا من نفس المبادئ تنطبق على ذلك . ان الانسان يوافق لأن غيره من الناس يوافقون أو على أمل الكسب أو الشكران ، ويعارض

لأن الآخرين يعارضون أو من خوف الإيذاء أو الانتقام • ان الميل الى الرقابة يرجع الى حب القوة الذى قد ينفرس فى دافع أكثر بدائية لتأكيد الذات • وحتى الموافقة عندما تأخذ شكل رعاية قد ترضى غرور نفس الموافق باعتبارها دالة على مراعاة الآخر لرأيه • أما تنزه الضمير عن الغرض ، فهو ينجم عن العطف أو المشاركة الوجدانية للطرف الآخر •

وأهمية « المكانة » واضحة • ومصادرها متعددة ، ولكن عندما يصل شخص أو جماعة الى مكانة من السمو لآى سبب ، مهما كانت موافقتهم مرعية ، واعتراضهم مرهوبا بصفة خاصة ، فان موافقهم تصبح ذات أقبال كبيرة وكأنها تمثل المجموعة كلها • ويشعر أولئك الذين يتمتعون بالمكانة بميل عجيب يدعوهم الى ابداء موافقاتهم واعتراضاتهم • ويجدون من الطبيعى أن يقوموا بدور الحكماء والقادة الأخلاقيين وصانعى الراى أو رجال الدولة الكبراء (٢) •

ان الاحساس بالتضامن هو أهم سبب للضمير ، وأعنى به الاعتقاد بأن الانسان عندما يؤذى فان الجميع يقاسون • وقد يأخذ شكل اعتقاد دينى بأن جريمة واحد ستنزل بالجميع غضب الله ، أو قد تعكس المعرفة الغريزية للاعتماد المتبادل • ومن ثم فان جواب سؤال « هل أحافظ على أخى ؟ » هو « نعم » اننا نقف سويا وسنسقط سويا • ويهدد المنحرف الفوائد التى يستمدّها كل فرد من الفعل الجماعى ويصير العدو المشترك • وهذا هو ما يجعل المجموعة موافقة أو غير موافقة وقت الأزمة بخاصة • ولكى نسوق مثلا على ذلك ينبغى ألا ينظر الانسان الى أبعد من الرقابة الأمريكية على الشيوعية ، على أى شىء يتصل بالشيوعية ، والمديح المقابل للأمريكية المستقيمة فى الفهم التقليدى • ان الظروف التى ينشأ عنها الضمير ظروف ثقافية ، كما أنها ظروف طبيعية ، وظروفها الثقافية داخلية وخارجية ، بمعنى أنها قد تكون الضمير نفسه ، أو

(٣) لقد أشير الى أنه فى قبيلة معينة من الهنود الأمريكيين ، اعتبرت الحساسية لحالات الصرع دليلا على التمييز ، أصبحت به بعض النسوة « الطريق الى السلطة فوق رفاق الشخص ... أكثر الناذج الاجتماعية احتراماً ... وهى التى تعمل بأكثر الأشياء شرفا وجزاء فى المجتمع » و • بندكت أشكال من الثقافة ، ١٩٣٤ ص ٢٦٧ ، اقتبس منه د • س • تولمان فى العلم ١٠١ (١٩٤٥ ص ١٦١) •

أى أشكال أخرى من الثقافة • وعندما يخلق الضمير نفسه فانه يؤثر على ضمير آخر • ولكى نشرح بداية الضمير الأمريكى يكون من الضرورى أن نشير الى الضمير البيوريتانى (نسبة الى المتطهرين) • ولكن لكل نظام تأثيرات على نظم أخرى وان شرحا لأصول الضمير الأمريكى ليأخذ فى الاعتبار النظم السياسية الديمقراطية ، والقانون العام والاقتصاد الرأسمالى ، والخصائص المميزة للمنهج العلمى الأمريكى ، والفن والتعليم والدين • وتتصل مسألة الأصول النوعية هذه اتصالا وثيقا بمسألة التغير التطورى • ان حتمية قيام ضمير اجتماعى ولزوم دوامه ، أقل صعوبة فى الشرح من شرح حتمية تفتت كعكة الضمير اذا ما خبزت • ولكى نشرح تحليل الضمير ينبغى أن نشير الى التجارة والحرب والعلاقات الأخرى المريبة مع جماعات أجنبية ، وإلى التطور المستقل لنظم أخرى داخل الجماعة • وبوجود سببان يستحقان اهتماما خاصا • ففى المجتمعات المتقدمة ، وربما فى كل المجتمعات ، توجد حرية فى التفكير الفردى والخيال على الرغم من تحكم العادة • ومن هذا المصدر تنشأ تلك البصيرة الأخلاقية المستقلة التى تميز المؤسس العظيم أو المصلح (٤) والسبب الثانى العام للتغيرات هو القوة « الثورية » ، الاحتجاج أو الثورة التى تنجم عندما يشعر الانسان بأن الكبح ظلم ، وعندما تجمع المقاومة قوة كافية • وتوجد ثورات للضمير ، كما توجد ثورات سياسية واقتصادية •

ويؤدى موضوع الضمير الى المناهج المقارنة واللغوية والأصولية والتطورية ، وذلك مع تداخل أو تراكب لا يحصى منه ، يشبه ذلك الذى يخدم هذه المناهج فى علم الأحياء • وان استعراضا للتاريخ البشرى وللجماعات البشرية التى تتعايش على الأرض ليكشف عن تنوعات ملحوظة للضمير • وعند المقارنة بين النماذج المختلفة للضمير يمكننا أن نركز الانتباه على موضوعه ، كأن يقول الانسان ان الكذب كان مسموحا به عند الاسبرطيين القدماء ، ولكنه شئ مرفوض لدى الشعوب المسيحية الحديثة • ويمكن بالمثل أن نميز الضمائر تمييزا ذاتيا • ومن المحتمل أن الموافقة على الكذب فى دولة عسكرية مثل اسبرطة تختلف اختلافا عميقا عن التأييد الذى يعطى للإعلان الكاذب فى مجتمع صناعى حديث •

(٤) هذا هو ثانى « مصدرى الدين والأخلاق » لبرجسون •



وعندما ننتقل من المنهج الشارح الى المنهج المعيارى فى الأخلاق ، ينبغى ان نلاحظ أن نقد الضمير يعمل أيضا كسبب • ومن ثم يمكن تفسير أحد المحرمات فى الطعام بالعادة ، ولكن يمكن تفسيره أيضا بالحكم بأنه صحى ومن ثم خير . ان معارضة الزواج بالمحارم يمكن أن تفسر بأنها خوف من الله ، ولكن يمكن تفسيرها أيضا بالحكم بأن هذا الزواج ينتج نسلا ضعيفا • وعندما تقبل هذه الأحكام أسبابا ، فمن المستحيل أن نستبعد الدليل الذى تقوم عليه أو التى تبرهن به •

ان السبب - وهو واحد من الأسباب - التى تؤدى الى ظهور المحرمات أو القوانين هو منفعتها الظاهرة • وظهور النفعية ينطوى فعلا على بيئة على المنفعة . فاذا سلم بذلك ، فإن مزيدا من البيئة الايجابية أو السلبية يدخل من نفس الباب ، ومن ثم فإن الضمير يتكيف بنقده • انه يقوم بمطالب ، ومطالبه مؤيدة بشكل ما ، ووجوده المستمر وتغييره واختفاؤه يتأثر بتجديد هذا التأييد أو سحبه •

ان علم الأخلاق المعيارى قد يكون اما أداتيا أو نهائيا، اما داخليا او خارجيا . وعندما يحكم على الضمير داخليا أى عن طريق أداتيته الخاصة به ، فقد يحسب الضمير قويا أو ضعيفا ، كان يقال عن انسان انه يقظ الضمير جدا • أو على النقيض من ذلك فى الطرف المقابل - أنه لا ضمير له على الإطلاق • وبالمثل فقد يتحدث المرء عن جماعة بأن لها عاطفة جمعية قوية ورأيا قويا يعملان كقوة فعالة ضاغطة على أعضائها كأفراد ، أو أن لها قليلا من الضمير أو لا ضمير لها، وذلك بأن يقول المرء عن الانسانية برمتها ان ضميرها العالمى ما زال ضعيفا متقطعا اذا قورن بقومياتها المتعددة • وبالمثل فإن المرء يتحدث عن وجود قانون (أو غيابيه) يربط بين أعضاء جماعة منهكة فى نشاط جمعى معين ، ويفطن الى انه قد يكون موجودا بدرجة كبيرة أو صغيرة • ومن ثم فإن البريطانيين يفترض فيهم أنهم ذوو دستور قوى للرياضة عندما يقارنون بالشعوب الأخرى • ولمهنة الطب دستور تفرضه موافقة أعضائها ، فى حين أن مهنة التجارة لا دستور لها ، أو الفئة العسكرية التى كان لها يوما ما دستور شرف يقال انها فقدته تحت الظروف الحديثة للحرب •

ويطلب من الضمير ألا يكون قويا فحسب ، بل ينبغى أن يكون سليما ،

وحكمه النقدي يشمل علم أمراض الضمير ، أو فحوصا للطرق المتعددة التي قد تخمد ، أو تدمر ، أو توقفه عن أداء وظيفته بسبب اختلاله .

ولكى يكون الضمير سليما أو قويا ينبغي توافر عوامل متعددة بنسب متوازنة ، ومن ثم قد يكون الضمير ناقصا أو عاجزا في أدائه من حيث القبول أو الرفض ، بسبب فقدان اقتداريته في مسالكه الشخصية . وقد تفتقر الجماعة الى القيادة أو القدوة ، أو قد ينقص قوادها الاسميين ما يسمى « بقوة الشخصية » التي تتكون من الفصاحة والابانة والاحتحام والحسم والجاذبية أو القوة الكامنة . وحيث يحدث هذا النقص يوجد نقص مقابل في الاحترام لدى أولئك الذين يوجه اليهم القبول أو الرفض . وقد يكون صوت الضمير من ناحية أخرى - مفرطا في الغطرسة بحيث ينمى النفاق والذلة والمداهنة لدى الطرف الآخر . ان الضمير المستبد « يحيلنا جميعا الى جيناء » أو قد يكمن مصدر عدم التوازن في العضو السلبي في العلاقة ، الذي قد يكون مقاوما بحكم مزاجه وتكوينه أو غير قابل للانضواء ، وفي هذه الحالة تضعف سلطة الجانب الآخر ، أو قد يكون ممن يعانون من « عقدة نقص » . ان قبولنا سلبييا مفرطا للدستور الأخلاقي كما أشار الى ذلك السفسطانيون في قديم الزمان يعرض الأكثر سذاجة الى استغلال المستبدين الظالمين الذين لا يحسون أنهم ملزمون بأنفسهم بالدستور . وهذا التسليم المبالغ فيه هو أساس حملة الفيلسوف نيتشه على الأخلاق . ان الانسان في علاقته مع تقبله لذاته ، قد يتسلط عليه ضميره ، أو قد يصبح « يقطر الضمير جدا » الى حد الوسواس ، أو قد ينفق كثيرا من الوقت والجهد والانتباه في نقد ذاتي موصول . وقد يشغل نفسه بنوع من ضرب النفس بالسياط ، أو الاغراق في المازوكية في جحيم من عذاب الندم ، وادمان الشعور بالاثم ما له من فواق .

ان الضمير السليم يخاطب الآخرين ويخاطب النفس . وعندما يتجاوز الضمير مداه في وضع مركز الثقل على لوم وتقريع الآخرين تقريبا عنيفا ، يصبح الشخص عرضة للمجادلة المعروفة بحجة « وانت كذلك » . ومن ثم يستهدف لتهمة التدخل في شئون الآخرين ، وتهمة انه جعل من نفسه رقيبا على الناس ، ويقال له لا تنه عن خلق وتأتي مثله ، وخير لك ان تهتم بأمر سلوكك ، ومن كان بيته من زجاج فلا يقلب الناس بالحجارة ، وهلم جرا .

أما اذا اتخذ موقفا سلبييا بسبب ما به من كظوم وكوص أو ذلة ، بحيث لا يلقي احكاما على الاطلاق على الآخرين ، فانه عندئذ لا يقوم بدوره في خلق الرقابة

الجماعية • وإذا كان التركيز على « الحكم على الذات » مبالغاً فيه ، فإنه يصبح « انطوائياً » • وإذا كان يرضى عن نفسه رضاً مبالغاً فيه ، فإنه يسمى معصوماً « لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه » • وهذه التهمة خليقة بأن تلحق به إذا شغل نفسه بالحكم على الآخرين ، وأخفق في الحكم على نفسه • أما إذا اقترن استهجاناً للآخرين باستحسانه لنفسه ، فإنه يعتبر منافقاً ، وذلك على أساس أن الإنسان لا يمكن أن يكون خالياً من كل شائبة أو ملام إلى الدرجة التي يتوهم بها ذلك •

وقد يخفق الضمير في بلوغ الاتزان بسبب الغلو في الاحجام عن الاتفاق • وثمة افراط في نزعة الاستقلال الفردى قد يأخذ شكل « السلبية » بمعنى الاعتزاز بأن يكون مغايراً ومختلفاً ، ومن ناحية أخرى يوجد استعداد مبالغ فيه للموافقة ، نقص في « مقاومة أى بضاعة » كما يقولون ، وهذه ليست موافقة على الإطلاق ، ولكنها مجرد انعكاس للامتثال ، أو مجرد رد فعل آلى يميز سيكولوجية القطيع التي لا تتطلب رأياً أو اجتهداً ، تماماً مثل عملية الذوبان بالترسيب والتبلور في محلول سائل •

وأخيراً يحتاج الضمير إلى موازنة بين « المنفعة الذاتية » والتنزّه عن الغرض • إن الشخص الذى لا يوجد لديه إحسان مستقل ، أى لا يهتم بتحقيق منافع الآخرين من أجل أنفسهم ، غير قادر على أن يكون ذا ضمير • وقد يستعمل لغة الضمير ونغمته ، ولكن موافقته ورفضه ليسا إلا أدوات يؤمل أن يقنع بها الآخرين ليخدموا أغراضه • إن استغراقه في منفعه خليق بأن يضعف اهتمامه بمصالح الآخرين • وقد توجد المبالغة في شكل النقيض الآخر • إن استعمال الاصطلاح « الغيرية » استعمال سيئ • الحظ • إن عميل الضمير الذى باسمه يوافق الشخص أو لا يوافق يشمل نفسه كما يشمل غيره • وحذف الإشارة إلى النفس في الضمير لا اسم له ، اللهم إلا أن يكون « الغباء » أو « الحق » • إن الايثار المبالغ فيه مرض نادر لا يجد المجتمع ضرورة كبيرة للتخلص منه ، ومع ذلك فالسؤال الذى يقول « وأين أنا من كل هذا » سؤال مشروع ، وهو فى بعض الأحيان سؤال يأتى فى حينه •

على أن تشخيص الضمير يمكن معالجته من زاوية أخرى ، وتكون نتائجها مماثلة • إن جميع أجزاء الضمير : تأكيد الفاعل ، وقبوله السلبي ، وتطبيقه على النفس والآخرين ، وإحسانه وتنزّهه عن الغرض ، تأثير بعض الخصائص

الانسانية العميقة ، وقد تفسد هذه الضمير كما أنها قد تغذيه وتعضده . ان الحق في حالة الحق « المقسط » شكل من الغضب ، ومتى استثير الغضب فقد يستهلك « القسط » . ان الخط الفاصل بين المعارضة القوية والغضب خط دقيق في بعض الأحيان ، ولكن اذا حكم عليه بمقياس الضمير ، فانه يصبح حدا فاصلا . ان اظهار الغضب المجرد الجماعي ، دون اعتبار للبراءة أو الادانة للضحية ليس اظهارا للضمير ، ولو أنه قد يشعر به هكذا أحيانا ، ويسمى نفسه بذلك الاسم . وبالمثل فان الخوف يقوم بدور هام في الجانب المضاد للعلاقة ، وقد يكتسح الخوف أية حالة للعقل فردية أو جماعية يكون هو جزءا منها . ولكن الاستسلام للموافقة أو المعارضة بسبب الخوف أو الجبن أو الذعر فحسب ، ليس ضميرا . وموجز القول فان الضمير يخيف ، ولكنه ليس كالتخويف تماما .

ان الموافقة والمعارضة تخلقان أشكالا من القوة ، وقد يغذيها الطموح . وأولئك الذين يقومون بأدوار لكي يحددوا أشكال الموافقة وعدم الموافقة ، يمكن أن يكون حافزهم الى حد ما توكيد الذات ، وقد يستفيدون من سمومهم . وهنا أيضا ، فان الطبيعة الانسانية المعترف بأنها حليف للضمير ، قد تقتصب دوره . ان البيوريتانيين الذين كانوا خبراء في الضمير كانوا متنبهين الى أن الشيطان قد يدخل من ذلك الباب .

ان التقزز والنفور قد يدخلان في فعل الاستهجان وقد يقويانه ، ولكنهما في ذاتهما لا يكونانه ، وينبغي ألا يخلط بينهما وبينه . ان التقزز من التبغ يعبر عن نفسه كثيرا في الحكم بأن التدخين خطأ . ويبدو هذا الاقحام الانفعالي للضمير فيما يوصف في بعض الأحيان « تعاكس الشهية » . فعندما يكبت الجنس فانه يأخذ شكل نفور قوى ، وهذا بدوره قد يأخذ شكل استهجان مبالغ فيه . ويصبح ما يبدو أو يحس وكأنه اعلان للضمير ليس الا شكلا من أشكال الفتيان النفساني . وتصبح الحثمة الشديدة شكلا ملتويا فاسدا منحلًا من أشكال الضمير .

وأخيرا فان ضميرا مريضا قد يكون ضميرا موزعا . وهذا موضوع واسع يتفاوت من مرض الشيزوفرينيا (ازدواج الشخصية) الى المشكلات العادية للولاء المقسم . وليست الاشارة هنا الى ذلك الصراع بين الضمير والشهوات والرغبات التي يكبتها الضمير الى حد ما ، أو الصراع الخارجي بين المجتمعات

المختلفة التى يكون لكل منها ضمير خاص بها • وانما المقصود ها هنا بصراع الضمير هذا الصراع الداخلى الذى يصدر عن حقيقة كون الشخص ينتمى الى طوائف متعددة من الراى والشعور ، وهو يقوم فى كل منها بجميع الأدوار المختلفة التى يشير اليها الضمير • ويكون صراع الأجناس بهذا المفهوم ليس صراعا بين الضمير الأبيض وجشعه وقسوته ، او صراعا بين البيض والسود • انه يتكون من أن البيض كلهم (وفى نفس الوقت) أعضاء فى طبقة خاصة ، وأعضاء فى مجتمع له دستور مسيحي تقليدى • ان الصراع الضميرى صراع داخل صدر الشخص الأبيض بين مقتضيات هذين الضميرين •

ان أكثر أنواع صراع الضمير اصرارا وانتشارا هو ذلك النوع الذى يصدر عن الوجود المشترك داخل نفس المجتمع لمجتمعى الكنيسة والدولة • ان لكل منهما ضميره ، وهما يخلقان توترا داخل شخصيات أعضائها المشتركين • والصراع بين الضمير الدينى الكاثوليكي وبين الضمير المدنى ظاهرة منتشرة قوية فى العالم الحديث • وكذلك تلك الظاهرة المعروفة لدى طائفة المعارضين على القتال لأن ضميرهم يأبى الحرب، ولذلك يسمون «بالمعارضين الضميريين» • هذه الفئة مثال يبين نفس النمط من الصراع (٥) •

— ٦ —

ويوجد حكم نقد نهائى وأداتى للضمير • ان الثانى يعنى أن الضمير فى حالة جيدة للعمل أو لا ، وهو قادر على أن يقوم بأداء وظيفته الخاصة • والأول يعنى أنه يرضى مقتضيات الخير الأخلاقى أو لا يرضيها وهى هدفه النهائى • ومن الصحيح أننا لا نستطيع أن نفصل بين هذين فصلا نهائيا ، الا أن التمييز بينهما يساعد على توضيح المنهج المعيارى فى علم الأخلاق ويكبره •

ومن المحال بدون هذا التمييز أن نصف الحقيقة التى تقول ان نظاما يمكن أن يتعثر فى قدميه نفسيهما • ان أداتيته قد تصبح بوساطة تخصصها وتعقدتها الداخلى ، وقصورها الذاتى ، منافع مخولة ، وتقف حجر عثرة فى طريق نفس

(٥) ان دراسة للمعارضين الأمريكيين ضد الحرب على أساس الضمير إبان الحرب العالمية الأولى كشفت عن أن ٩٠٪ من الناس بنوا معارضتهم ضد المطالب المدنية للخدمة العسكرية على أسس طائفية دينية • انظر « اختبار ضمير المعارض الضميرى » مجلة المختار الأدبى عدد ٥ إبريل سنة ١٩١٩ •

الغرض الذى تكون هى أدواته • وبالاختصار فقد يهزم النظام نفسه • ويمثل هذا حالات يكون فيها مجتمع ما قد وصل الى حالة معنوية عالية ومع ذلك يكون بغيضا أخلاقيا • فلنفترض أن الحزب النازى • عند نشوب الحرب العالمية الثانية ، نجح فى أشراب الالمان ضميرا اجتماعيا قويا ، حتى اشترك الالمان جميعا فى نفس الموافقات والاعتراضات وطبقوها على أنفسهم ، واهتم كل منهم بالآخر لاتحادهم • ولنفترض من ناحية أخرى أن الضمير الاجتماعى فى فرنسا كان ضعيفا نسبيا ، وبعبارة أخرى أن روحها المعنوية كانت ضعيفة (٦) وعلى الرغم من سمو الضمير النازى على أساس أداتى ، فإن ضمير ألمانيا لا يزكى • فيمكن رفضه ، لا خارجيا فحسب ، على أساس الضرر الذى ينزله بضحيته ، ولكن داخليا أيضا على أساس غرضه البعيد ، أى الغرض الأخلاقى الذى هو الوظيفة التى يخدمها الضمير •

إن الحكم النقدى المعيارى الأخير للضمير ليس حكم ضمير على ضمير ، وإنما هو حكم ضمير بالمبادئ الأخلاقية أو بضمير الناقد ، وذلك فقط ما دام هذا قد فحص ومحص وثبتت صحته بشهادة هذه المبادئ • ولا يمكن أن نحكم نهائيا بين ضمير وآخر الا بواسطة المقياس الأخلاقى المشترك •

ومن أمثلة الاختلاف بين النقد بالضمير والنقد بالأخلاق ، الضرورة الحاضرة لخلق ضمير يؤيد نظاما دولية أخرى ، هى أيضا فى طريق التكون ، وهادفة الى السلام العام والرفاهية • ولا يبرر مثل هذا الضمير الإنسانى أنه وافقت عليه الضمائر الراهنة ذات المدى المحدد الضيق ، بل إن الأمر على العكس من ذلك فيمكن أن ترفض هذه الضمائر ، إذ يعترض عليها ضمير أعلى وأشمل لم يتكون بعد • وكلا الحكم الإيجابى ، بأن الضمير العالمى سيكون خيرا ، والحكم بأن الضمائر الموجودة معيبة ، يلجآن فى بينهما ليس الى أى ضمير راهن ، بل الى الغرض الأخلاقى •

وتتضح المسألة بالتشبيه مع النظرية العلمية • إن أى شخص له رأى علمى ، يمكن أن يحكم عليه أى شخص له رأى علمى بالموافقة أو الرفض • ومن ثم

(٦) من الطريف أن نلاحظ الكونت كيسلرنج قد كتب سنة ١٩٢٩ يقول إن ألمانيا كان ينقصها بشكل ملحوظ التماسك (ويعنى بذلك أنه كان ينقصها دستور موحد للشرف) إذا قورنت بالشعوب الأوروبية الأخرى ما عدا روسيا • انظر « عودة الحق » ١٩٢٩ ص ٥١٧ تابع •

يمكن نقد الفلك البطلمي بالفلك الكوبرنيكى أو الفلك الكوبرنيكى بالفلك البطلمي ، أو ينقد كلاهما بالرأى العام الساذج . ولكن عندما يحكم شخص بين هذين العلمين للفلك ، فإن الدعوى ليست بين رأى ورأى ، ولكن بين الرأى وبين المعرفة العلمية الحقيقية الى ثبتت صحتها عمليا .

— ٧ —

وينقسم الحكم النقدي للضمير الى جزئين : حكم نقدى بواسطة قواعد المنطق العقلى ، وحكم نقدى بواسطة قواعد الاصلاح . ويمكن القول عن ضمير انه عقلى ما دام « صحيحا » بالقياس الى هدفه الأخلاقى ، و « صحيح » هنا معناها كلا الاخلاص والتنور أيضا . ولا يمكن الغلو فى التوكيد هنا بأن الاخلاص للضمير معناه الاخلاص لهدفه . ولا يعنى الاخلاص لاهداف العلم أو الفن والتعليم أو الدين ، أن الضمير يمكن أن ينقد بواسطة المعايير الاضافية الأخلاقية ، ومثل هذا النقد الخارجى له دلالة ويحدث كثيرا . ولكن الضمير لا يدين بالولاء لهذه الاهداف الخارجية ، ولا يمكن على هذا الأساس أن يحكم بالادانة على أساس اقواله أو على أساس الشروط التى يعطيها لتسوين ذاته .

وقد يقال ان دور الأخلاقى هو أن يذكر الضمير بهدفه الأخلاقى . انه يضع الهدف الأخلاقى للضمير فى بؤرة الاهتمام ، ويجعل الناس أكثر وعيا به وأكثر منهجية فى اتباعه . ان التأمل يفكر طويلا فيما يقوله الضمير الموجود ، ويسأل الداعين له ، ويحاول أن يوضح معانى الاصطلاحات التى يستعملها وأن ينظم احكامه تحت مفهوم معين للخير الأخلاقى .

وأشهر حالة لهذه العملية توجد فى المحاورات السقراطية لأفلاطون . ان الناقد ومخاطبيه يبدأون من الضمير الاجتماعى الموجود ، الذى يفترض أن من حق أى امرئ أن يتحدث به سواء أكان سفسطائيا شهيرا أم كان شابا أثينيا لا حظ له من الفلسفة . ولكن لما كان سقراط — بفضل ما له من مكانة فى التاريخ ، ولما لفن أفلاطون الأدبى من مكانة — يعتبر مؤسس النقد الضميرى ونموذجه — فان نفس الاجراء يظهر خلال المصور فى كل ثقافة ذات حظ عال من التطور . لقد تحرك الضمير فى العالم العربى — المسيحى — بفضل الأنبياء والرسل — من العادات القبلية الى التوراة ، ومن التوراة الى الانجيل ، ومن الانجيل الى القرآن . وتحرك النقد الحديث من الواجبات المتعددة للاقطاع ،

الى الواجب الأسمى للمجتمع ككل ، على اعتبار أنه « أكبر مقدار من السعادة لأكبر عدد من الناس » ، أو المصلحة القومية ، أو رفاهية الانسانية برمتها .

ويقال ان جعل الضمير شيئا عقليا دليل على الضعف الاجتماعي ، كما يدل على ذلك ظهور سقراط على وشك أقول اليونان . وليس من شك في أن الموقف النقدي بحد ذاته يعكس نقصا في الامثال ، كما يعكس اعتقادا معيناً ، وان ذلك اذا تجاوز نقطة معينة قد ينقص تناسق مجتمع ما وقوته على الصراع من أجل البقاء . ولكن من الممكن ، بل وفي الحقيقة من العادى ، أن يعمل هذا النقد الذاتى بمثابة رافعة ، وأن يشغل بصفة مباشرة جزءا صغيرا من المجتمع فقط أو آخرين فقط في « لحظات التجلي » التى ترد من آن لآخر . وعلى أية حال فهو الثمن الذى ينبغى أن يدفع للتقدم الأخلاقى ، وهو يزود الناس بالمهرب الوحيد من العسف الذى ينمو عندما تفضل الوسيلة هدفها .

ان لفظ « ظلم » مشتق من المحتوى السياسى ، الذى يسود فيه البغى بدرجة قبيحة الصيت . ان موظفى الحكومة الذين بيدهم السلطة السياسية ، يحاولون الضبط لذاته ، أو من أجل خير الحاكم الخاص ، أو من أجل خير أصدقائه . ولكن ثمة نزعة شبيهة ، الى العسف فى كل النظم : فتحة ضروب من البغى والظلم ، مدنية وتشريعية واقطاعية ، وثمة بيروقراطيات علمية وفنية وتربوية ودينية . وليس بين كل ضروب العسف التى يخلقها الانسان ويقاسى منها ، ما هو أشد عسفا وبغيا ، فى غير محله من سوء استعمال الضمير . وقد يتجسد ههنا العسف فى بعض الناس الذين يتخذون لأنفسهم دور حفاظ الضمير الاجتماعى ، حيث يربض فى كل رجل ظالم كامن فى نطاق ضميره الشخصى .

ولا يعنى قانون التنور اذا طبق على الضمير أى نوع من التنور ، الا التنور الاخلاقى . فاذا افترضنا وجود ضمير مخلص لغرضه الأخلاقى ، فقد يفشل فى خدمة هذا الغرض عن طريق أحكام زائفة عما سيحقق هذا الغرض . ويزودنا « فقه الجماعات » فى المجتمعات البدائية بأمثلة زاخرة على بطلان *Pest hoc ergo Propter hoc* ان الأحكام التى تعتمد على حالة واحدة يتصادف أن تكون لافتة للنظر وجديرة بالذكر ، تقويها العادة والتقليد بعد ذلك وترسخها ، ومن ثم تصبح محصنة ضد البينة أو الدليل ، ويسلم الناس بها تسليما . ويزودونا و . ج . سومنر بالأمثلة التالية فى كتابه « فقه الجماعات » :

« لقد انتشر وباء فى مولبو بعد وفاة رجل يرتغالى هناك بقليل . وبعد ذلك اتخذ سكان المنطقة كل الوسائل الممكنة الا يسمحوا لاي ابيض ان يموت فى بلادهم . وفى جزائر نيكوبار مات بعض الوطنيين الذين كانوا قد بدأوا فى صناعة الخزف . فانصرف الناس عن هذه الصناعة ولم يحاولوها بعد ذلك أبدا . وما ان رأى السيماتوتيون جملا لأول مرة حتى انتشر الجدري بينهم . فطنوا ان الجميل هو الوسيط للوباء . وتزوجت امرأة من نفس القوم من داخل القبيلة ، فاصيبت بالعمى بعد قليل ، فحسب الناس أن سبب ذلك هو خرق التقاليد القديمة (٧) . »

وتكمن أهمية هذه الأمثلة فى أنها تختلف فقط فى الدرجة عما يحدث فى الحياة اليومية فى المجتمعات التى تفخر لما بها من تنور . ان Post hoc Propter hoc قد لا تزال أكثر الأشكال شيوعا لما يسمى بالتعلل والحكمة القبرصية بأن « العادة ليست غالبا الا التباس الخطأ » ، لا تزال مطبقة على الرغم من تطور العلم وذيوعه ، بل وأحيانا داخل العلم نفسه . أن الفكر الاجتماعى للحياة اليومية ، حتى فى القرن العشرين مليء بمناطق لا ينفذ إليها الضوء ، وبأقوال ورواوش تحول العمل الاجتماعى عن هدفه الحقيقى ، وربما كان أحسم صراع فى الانسانية ليس ذلك الذى بين الأخلاق وعدمها ، أو ذلك الذى بين عرف وعرف ، ولكن ذلك الصراع بين العرف والأخلاق : بين ضروب الموافقات التى طال رسوخها ، وعدم الموافقات فى نفس الجماعة وسعيها العقلى وراء الخير الأخلاقى للسعادة المتسقة .

— ٨ —

ان المثال الأخلاقى هو تنظيم المنافع لتحقيق أكبر فائدة ممكنة ، وبحيث يشمل أكبر عدد ممكن من المنافع . انه ذلك التحقيق الأقصى والأعلى للهدف الأخلاقى الذى يلهم الإصلاح ويزود بتسويفه . ان المصلح يقول « هذا حسن ولكن من الممكن أن يكون أحسن » . وهو باسم التحرير يهاجم القمع ، وباسم العمومية يهاجم الامتيازات الخاصة الموقوفة على فئة دون أخرى .

ان التنظيم الأخلاقى يتطلب تحديد المنافع المنظمة ، وينزع الضمير الى تجسيد

الحدود حتى عندما تكون ضيقة جدا ، ان ما يعرف باسم الجشتالت الاجتماعي أو النظام القائم للمواقف ، وميزان القيم المتدرج الذى تبدأ فيه الأجيال المتعاقبة من الأفراد تصعيدا ، يفرض حدودا على حرية الفرد التى تفوق مطالب النظام الاجتماعى . ان الهدف الأخلاقى يتطلب أن يكون ضمير الجماعة متحررا دائما ، والا أعطى منافع أقل مما هو منتظر . ان قصوره الذاتى يثير احتجاجا مشروعا باسم منافع تبحث عن مكان أوسع داخل الأسرة الأخلاقية ، وفى رحاب بيتها .

وهذا الاحتجاج ، سواء أكان من الفئات الساخطة أم من المصلحين المقسطين المنزهين عن الغرض الذين يتخذون من الفئات الساخطة عملاء لهم ، هو اللب الأخلاقى لتلك « الثورة الاجتماعية » التى تبدو أكثر وضوحا فى ظواهرها السياسية والقانونية والاقتصادية . وفى هذا الصراع تسمى مقاومة الضمير الموجود ، الراضى بمزايا الوضع الراهن ، والذى يغفل تكاليف هذا الوضع ، بالمذهب المحافظ أو الرجعية : وتصر التحررية أو التقدمية - من ناحية أخرى ، على أنه لا يوجد نظام اجتماعى مقبول ما دام يمكن إعادة التنظيم الذى يهين ، مزيدا من المنافع على نحو أوفر وأغزر وأقوم سبيلا .

ان المثال الأخلاقى يتضمن العمومية - وهو ، بعبارة أخرى يتضمن أن كل المصالح المتفاعلة ، ومن ثم المتصارعة ، تدخل فى نطاقها . ان الأخلاق « تبدأ فى البيت » ، أى أنها تنتشر من المحيط الضيق الى المحيط الواسع . أما العوامل النفسية التى تخلق الضمير والتجمع والتعاطف والخوف والإيحاء والمكانة فتعمل بقوة أكبر داخل الدائرة الضيقة ، وتقف فى طريق انتشارها . وكما يخلق ضمير محلى أو طبقي حاجزا دون ضمير اجتماعى أوسع ، فان هذا الضمير الاجتماعى الأوسع يخلق بدوره حاجزا دون ضمير أوسع يشمل مجتمعين أو أكثر . وبزيادة واستطالة تماسك مجتمع واحد ، فان الضمير خلقى بأن يسلحة ضد مجتمع آخر ، وبهذا يزيد من حدة ذلك الصراع بين المنافع البشرية الذى تهدف الأخلاق الى حسمه . ومن ثم فان ضمير أمة ما ، الذى هو الجزء الجوهري فى قوميتها ان لم يكن لبها ، يمكن مهاجمته على أسس أخلاقية أو باسم هذه المبادئ العامة الأخلاقية التى تطبق على كل العلاقات الانسانية سواء أكانت عالمية أم قومية .

وعندما يحدث تطابق بين الضمير وإساءة استعماله فى عقول الناس ، فانهم ينسون استعمالاته . وقد يسلم الناس فى لحظة هدوء أنهم لا يستطيعون

العيش دون حكومة وقانون واقتصاد ، ولكن عندما تصبح هذه النظم رموزا للمحافظة أو الرجعية فإن الناس لا يقترحون اصلاحها فحسب ، ولكن الغامها كلية ، وبالمثل ، فإن الشكوى ضد شرور الافراط الضميرى الكابيح ، الذى يجمل من العقل عقالا ، خليفة بأن نتخذ شكل مهاجة للضمير بعامة . ولكن ، كما انه من المستحيل أن يعيش الناس منسجمين وسعداء معا دون قوة الموافقة الجماعية والشخصية ، فكذلك من المستحيل أن يعيشوا دون حكومة وقانون واقتصاد .

ان الحكم النقدى الأخلاقى للضمير ، والأحكام المعيارية التى تصدر على ضروب ما فيها من استحسان واستهجان ، تحاول أن تزيل سوء الاستعمال بينما تحتفظ بالاستعمال . وهى تقر بأنه فى حين أن الضمير يجنح الى الزيف أو الضلال أو الجهل ، وإلى عدم التحرر والضييق ، ومن ثم لا يمكن قبوله كما هو ، الا أنه ، أخلاقيا ، النظام الذى ينبغى أن يعتمد عليه المجتمع أساسا ، لكى يؤلف بين النظم الأخرى ، من نظام الحكم والقانون والاقتصاد ، ويجعلها تتوافق وتوحد صفوفها ، بهدف السعادة المنسقة .

— ٩ —

وحيث ان هناك حاجة الى الضمير ، فثمة طلب للمناهج والفنون التى يمكن خلقه بها . ومن ثم يوجد علم تطبيقي للأخلاقيات كما هو الشأن فى كل نظام آخر . ان مناقشة الأحكام التفسيرية والمعيارية المطبقة على الضمير قد تعدت على ميدان التكنولوجيا فعلا لا بالسهو والاغفال ولكن بحكم الضرورة . ان كل الأحكام التفسيرية — كما اشرنا من قبل ، تعطى مادة للتكنولوجية ، وكل الأحكام المعيارية يمكن عن طريق مجرد تغيير للاتجاه أن تتحول الى احكام تكنولوجية .

ان الضمير ، كنظام لمواقف الاستحسان والاستهجان التى تتحد فيها العاطفة والرأى ، يمكن أن يفرس . والذى يشغل نفسه بهذا العمل يستطيع أن يتزود بوصفات وصيغ وخطط لبلوغ غرضها ، تقدمها له العلوم المختلفة الطبيعية والثقافية التى تتناول الانسان بالدرس ، ولا يوجد علم انساني يعتبر غير مرتبط بالضمير كلية . وما دامت هذه الوصفات والصيغ والخطط قد فصلت وأعدت اعدادا ملائما لاستعمالها الخاصة ، فانها تكون تكنولوجية اخلاقية . ان ما نعرفه عن ضمير ماضى أو موجود ، يمكن أن يستخدم فى صناعة ضمير

جديد • ويمكن استعمال علم الأحياء والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس فى غرس الضمير أو تقويته أو تغييره • ويمكن استعمال علوم ثقافية أخرى مثل علم اللغة والسياسة والتشريع وعلوم التربية والدين وعلم الفن وعلم العلم ، بشرط أن تختار حصيلتها اختيارا يجعلها تتلاءم وتتكيف مع الاستعمال المطلوب •

ولما كان الضمير شكلا من الضبط ، فان طريقة غرسه يبحث عنها أينما وحيثما رغب فى هذا الضبط ، ومن أجل أى غرض أريد ، سواء أكان الغرض شخصا أم اجتماعيا ، أنانيا أم أخلاقيا • ومن ثم فان رجال الأعمال فى نظام رأسمالى يهتمون بغرس الاقتصاد الحر والمحافظة على دينه ، بمعنى الموافقة الاجتماعية على التدبير والاعتدال والرصانة والعمل والمغالبة والمنافسة • ويحاول الحكام الطامعون أو القواد العسكريون أن يغرسوا ديننا من الولاء فى رغبتهم لتثبيت أقدامهم وقوتهم • وقد يحاول القسس - لرغبتهم فى رفع شأن الكنيسة - أن يقروا عقيدة القيم الغيبية مع اغفال واضعاف القيم الطبيعية والدنيوية • ويسعى الآباء أو المعلمون الى غرس دين الطاعة على أنها وسيلة لتأكيد سطوتهم • وهؤلاء ومن على شاكلتهم من الموظفين الذين يرغبون فى خلق ضروب من الاستحسان والاستهجان التى تتفق مع خططهم ، يخلقون «سوقا» لتكنولوجيا الضمير •

ويمكن استعمال تكنولوجيا الضمير استعمالات مختلفة ، بعضها سييء ، وبعضها خير ، بعضها وضيع وبعضها سام ، ولكن ينبغى الا يفترض أن لها تحيزا خاصا ينزاع للسييء والوضيع • وتوجد تكنولوجيا للخير الأخلاقى أو للشر الأخلاقى للضمير • ومضامين ذلك فى الدعاية والتعليم واضحة على طول الخط • وإذا كان على الضمير المغروس أن يرضى مقتضيات الأخلاق ، فان الهدف الأخلاقى نفسه ينبغى أن يغرس • ان محب السلام والرفاهية الانسانية ينبغى أن يعرف كيف ينمى هذه المثل ، ويخلق ضميرا يرتضيها بقوة ، ويستهنج نقائضها بقوة ، بحيث يمثل الاستحسان والاستهجان ضمير المجتمع بأسره • وبذلك يمهد الطريق لنظم السياسة والقانون والاقتصاد الأكثر وضوحا ، التى تعتبر ، أخلاقيا ، ملموسة محسوسة •

الفصل الثالث عشر

نظام الحكم وعلم السياسة

ان الدولة هي أكثر النظم التي لقيت أعظم مبايعة وأكبر قسط من الولاء خلال تاريخ الانسانية . ففي « سفينة الدولة » يركب أعضاء المجتمع ويربطون مصيرهم بها . ومهما انقسموا أو اختلفوا فيما عدا ذلك ، إلا أنه ينبغي أن يتحد أهل السفينة حتى يحتفظوا بها طافية . وأينما كانت وجهاتهم النهائية خلال الرحلة ، إلا أن رحلاتهم المختلفة ينبغي أن تتخذ سبيلها في حدود الطريق المرسوم . ولضباط السفينة مكانة وكرامة . وطاعة أوامرهم لها الأولوية على كل ضروب الولاء الأخرى . وتقوى مكانة الدولة برسوخ التقاليد ، وبكل رمز من رموز القوة : بارتفاع علم الدولة وانشاد نشيدها ، وإبهة وجلال حفلاتها الرسمية والشعبية .

وتتجلى أولوية النظام السياسي في أولوية العلم الثقافي المقابل له . ولقد قيل في وصف الحاجة العامة أو الميل العام للتنظيم الاجتماعي « أن الانسان حيوان سياسي » . وحتى عهد قريب كان الاقتصاد يسمى « الاقتصاد السياسي » . وكما يوحد بين واضع القانون والحاكم فكذلك اعتبر التشريع ، في توكيده لعنصر الالتزام ، فرعاً من العلم السياسي .

وفي حين أن ثمة ما يدعو إلى هذه الأولوية للدولة ، إلا أن رقيتها يجب أن تعود حتى لا يغفل الانسان مطالبها الخاصة عندما يطالب بكل شيء لها . وتوجد وظيفة خاصة لنظام الحكم ، تميزه عن النظم الأخرى ، حتى من تلك النظم الأخرى مثل الضمير والقانون والاقتصاد التي تتحد معها بنفس الغرض الاخلاقي الأبعد . ان علم السياسة يبدأ ، إذن - بوصف عام يوضح هذه الوظيفة الخاصة ، ثم يمضي في تفسيرها ، ويختم بحكمها النقدي وبوسيلة خلقها .

وأي نظام للحكم هو خطة شاملة - يصطنعها الكل من أجل الكل ، ويفرضها الكل على الكل - هو خطة يعيش بها أعضاء الجماعة معاً لفائدتهم المشتركة . لتفادي الصراع المتبادل ، ولجمع مواردهم ، وللفادة من مزايا التعاون . ولكي تكون مثل هذه الخطة الشاملة فعالة ، فينبغي ألا تدبر وتصاغ فحسب ، ولكن

ينبغي أيضا أن تطاع ، وأن يطيعها الجميع • ويجب أن يستطيع كل عضو أن يعتمد على الآخر • ولما كان تأكيد التبادل ضروريا جدا ، وكان الإخلال الانساني كبيرا جدا ، أصبح ضرورة انسانية أن نجبر على الطاعة • ومن ثم يتعد الناس لخلق أداة لا تقاوم للاجبار - ويحتفظون باستعمالها للسلطة السياسية • ويخلقون بواعث قوية جدا تفوق بكثير أى اغراء محتمل للعصيان • بواعث من نفس نوع المفريات ، بواعث تمس تلك الاهتمامات القطرية مثل الألم ، والحياة ، والملكية ، وحرية الحركة الجسدية ، التى يفترض أنها تحفز كل الناس ، وبخاصة أولئك الذين يجنحون الى العصيان •

وتقدم هذه الأدوات المصطنعة غير العادية لكى تكمل البواعث الأولية • والباعث الأول الذى يسمى عادة باعث العقل هو الرغبة فى ذلك الهدف للسعادة المنسقة التى تعتبر الطاعة شرطا ضروريا لها • والباعث الثانى هو الموافقة الجماعية أو المعارضة الجماعية ، أى الضمير • وعندما لا تكفى هذه فإن الناس يلجأون الى عقوبات ومكافآت أكثر وضوحا وجلاء • وتعكس الأهمية التى ينسبها أى فيلسوف اجتماعى لمثل هذا الاجبار رأيه فى عمومية الانسانية ، أى رأيه فى المدى الذى يحتمل أن يظل فيه الانسان ضاللا على الرغم من الباعثين الأول والثانى • وإذا كان الفيلسوف الاجتماعى سييء الظن جدا بالعقل الانساني والضمير ، فانه يطابق بين نظام الحكم والارغام • ولكن من الواضح أنه لا يمكن الدفاع عن هذا الرأى • لذلك فان نظام الحكم يتضمن وضع السياسة والادارة ، ويتضمن الطاعة ، ولكن الطاعة الاختيارية لا تقل طاعة عن الطاعة الاجبارية ، وهى فى المدى الطويل أكثر منها وثوقا ورسوخا •

وإذا كان غرض نظام الحكم أن يخلق سعادة منسقة باتخاذ خطة مشتركة • فاذن ، عندما تتخذ هذه الخطة ، ويستمتع الانسان بشمارها ، فان نظام الحكم يقوم ، انه يقوم عندما يخدم غرضه وما دام يخدمه • ان « دولة الطبيعة الاسطورية » - عندما كانت الأمور الانسانية يحكمها العقل والضمير - لم تكن سابقة على السياسة ، ولكنها كانت مثالية سياسيا • ان « السقوط » لا يمثل بداية نظام الحكم ولكن يمثل فشله • وان انكار ذلك يعنى فى الحقيقة قولنا ان السفينة التى تسير بسهولة لا دفة لها أو أن الرئتين لا تكونان رئتين حتى تحتاجا الى مساعدة مضخة صناعية • وإذا قلنا ان نظام الحكم يقاس بفرض الثواب والعقاب فكاننا نقول ان نظام السفينة يقاس بالقضاء على العصيان ،

وان الضمير يقاس بالتائب ، أو أن التقوى تقاس بالندم ، أو أن القانون يقاس بالسجن أو معسكر الاعتقال ، أو باختصار أن الحكومة هي حكم اربابي .

ان الجبر ليس من جوهر الحكومة ، ولكنه تأميم ضد فشلها . انه المسحة التي تجفف بقايا المقاومة التي تدل على الفشل الجزئي للحكومة في أن تكون ما ينبغي أن تكونه ، أي سياسة تشرع وسياسة تطاع في سبيل الخير المشترك .

واذا فهم الجبر على هذا الأساس فانه يمكن اعتباره ملحقا انسانيا أصيلا سديدا لا عنى عنه للحكومة . فاذا أريد للناس أن يتمتعوا بضمان من التبادل لا بمجرد أمل أو احتمال ، فينبغي وجود احتياط أو تدبير ضد طارىء أو عارض العصيان ، مهما كان نادرا أو متقطعا في حدوثه .

واذا أريد للمجتمع المنظم أن يخدم هدفه ، فينبغي أن توجد سياسة عامة شاملة ، أي سياسة للجميع في عموم المصدر والسريان تقتضى سلطة مركزية تطاع في سائر خلايا الحكم برمتها . وينبغي أن تتخذ القرارات سلطة معترفا بها ، وينبغي متابعة هذه القرارات وتنفيذها . ينبغي أن يوجد رأس يرسم الطريق ويسير دفة السفينة ، ويعطى الأوامر ويسمح ويمنع ويقضى على العصيان . ولا تتوافر هذه الشروط كاملة أبدا ، ولكن بقدر ما توجد يكون المجتمع نظام حكم أو دولة .

— ٢ —

ولما كانت وظيفة الحكم تناط ببعض الموظفين المختصين ، بحيث يؤلفون حكومة ، فثمة نزعة الى تقسيم المجتمع السياسى الى مجموعتين ، الحكام والمحكومين . ولكن هذا التقسيم لا يستقيم من ناحية المبدأ ، فالحاكمون محكومون ، والمحكومون حاكمون أيضا . ولكن الحقيقة التي تقول بوجود ازدواج في الأمر والطاعة ، ان لم يكن ازدواجا في تصنيف الأشخاص ، خلقت مشكلة أساسية للنظرية السياسية .

ما هو الشخص أو الأشخاص الذين يجوز لهم بحق أن يقوموا بوظيفة التوجيه السياسى والضبط ، وتحت أية ظروف ؟ هذا ما يعرف بمشكلة السيادة هي مشكلة ملحوظة لأهميتها ، ومشهورة لسوء فهمها . ان مادة الموضوع ومناقشته تخلطان باستمرار بين مسألتين مختلفتين تمام الاختلاف : السيادة الفعلية (فى الواقع) والسيادة القانونية — « أين يكون الضبط ؟ » وأين ينبغي

ان يكون ؟ ان المركز الحقيقي للضبط السياسى قد يوجد فى اى مكان ، فى شخص له قوة أكبر أو دهاء أكبر ، فى رأس متوج ، فى قائد للقوات المسلحة ، فى الفنى أو فى الفقير ، فى الطبقة الممتازة ، أو التى لا حظ لها من الامتيازات . ولكن الذى يباشر الضبط ، وزملاءه الذين يشاركون فيه ، يسوغون ضبطهم ، مجادلين بأنهم لا يفعلون ذلك فحسب ، ولكن لهم الحق فى فعله .

ان مسألة « شرعية » الحاكم يمكن أن تناقش على أسس دستورية فحسب ، كما يحدث عندما يبرهن على حق الملك عن طريق اثبات وراثته العرش عن الآباء ، أو حق الموظف المنتخب عن طريق عد الأصوات . ولكن يبقى بعد ذلك المسألة الأخيرة ، وهى مسألة حق الوارث المعترف به ، أو الموظف المنتخب فى حينه . لماذا ينبغي لشخص أو أشخاص مهما أعطوا من ثقة أن تكون لهم سلطة فريدة ، أو لا تقاوم ، فوق الأعضاء الآخرين للمجتمع ؟ ولا يوجد جواب على هذا السؤال الا من حيث الأسبقية الأخلاقية ، ولا يوجد ضبط مسوغ أخلاقيا الا ضبط الجزء المشتعل بواسطة الكل الأكثر اشتمالا . ان حق الجزء فى الضبط لا يسوغه الا تفويض الكل للجزء ، أو ما دام فقط يعبر الجزء الحاكم عن اتفاق كل الأجزاء ، وهذا هو معنى نظرية المساواة السياسية (الفطرية أو التى خلقت إلهيا) كما أكدها جون لوك ، ويتضمنها الاعلان الأمريكى للاستقلال . وقبل تنظيم نظام حكم من الاتفاق ، تكون حقوق الناس فى حكم آخرين متساوية ، أى لا يوجد مثل هذا الحق .

وقد أدى قبول مبدأ ان حق السيادة يتكون من أولوية الكل على الجزء - أدى بالفلاسفة الاجتماعيين الى استنتاج عجول فحواه أنه ما دام يوجد كسل من الارادات ، فمن ثم توجد ارادة للكل . وكما قيل من قبل لا توجد ارادة الا ارادة شخصية ، ولا توجد ارادة لكل يتكون من أشخاص الا اذا وجد اتفاق بين ارادات شخصية . ودعوى الحكومة تبطل بمخالفة أى شخص تطلب موافقته . وقد أدى عدم ادراك هذه الحقيقة البسيطة الى مبدأ ارادة عامة على أنها قضية مسلم بها أو خرافة تخالف حقائق علم النفس مثل تلك الاختراعات « الوكالى » أو « المزوى » أو « بحكم وظيفته » أو الى مثل تلك الاختراعات النظرية البهتة كالاتفاق « بالوكالة » أو « المزو » أو « بحكم الوظيفة » أو « افتراضا » .

ان ما يسمى « بنظرية العقد » للحكومة ، على الرغم مما فيها من نقائص لها

وجاهتها في كونها تعترف بأن حق الحكومة في الحكم يعتمد على الموافقة الحقيقية للمحكوم . ان العقد في أبسط صوره هو اتفاق ارادى يدخل فيه جانبان أو أكثر لتحقيق فائدتهم المشتركة . وكل جانب هو في نفس الوقت صانع للاتفاق ومستفيد منه . وتتألف سلطته على كل طرف ، من موافقة كليهما . ويخلق الكل قوة متحدة من قواهم المتعددة ، ويلتزمون بطاعتها من أجل الطمأنينة والتعاون ، بحيث تتيح لهم هذه الطاعة أن يتمتعوا بها أجمعين . ان العقد - بهذا المعنى - يحدث فعلا في التاريخ الانساني بين رجل ورجل ، أو داخل جماعات صغيرة مثل جماعة المايفلور Mayflower الذين أبحروا الى أمريكا أو المستوطنين على حدود جديدة . ولكنه كمبدأ للنظرية السياسية يعتبر نموذجا يحتذى عندما يطلب من نظام حكم أن يسوغ وجوده . وهذا المذهب يتسم بطابع شخصى في مفهومه عن الإرادة ، وبطابع بينى في مفهومه عن الإرادة ، وبطابع أخلاقى في مفهومه عن حق السيادة .

وتصلح نفس هذه الاعتبارات لتصحيح الافتراض الشائع ، ولكن الخاطى ، الذى يقضى بأن السيادة الشعبية هو حق الأغلبية في حكم الأقلية . فإذا لم يكن لانسان واحد أن يحكم آخر فكذلك ليس من حق ٥١٪ من أعضاء المجتمع أن يحكموا ٤٩٪ أو أى جزء أن يحكم جزءا آخر . ان حق الحكومة هو حق كل أعضاء المجتمع على أى جزء ، سواء أكان كبيرا أم صغيرا . ان قرار الأغلبية هو وسيلة للوصول الى تقرير سياسة فى أى وقت - وتوجد وسائل كثيرة - ثلثا الأصوات ، الأكثرية ، أغلبية الموجودين ، أو العدد القانونى للاجتماع ، أغلبية صوتين متتابعين أو أكثر - وكلها ضروب من المراضاة والتصالح والملاقة بين مبدأ الاجماع وبين مقتضيات العمل والظروف الملحة .

وكل هذه الوسائل يتفق عليها الجميع نظريا . ان الإرادة اجماعية التى تعطى السلطة للحكومة هى الإرادة التى تؤيد النظام العام أو الدستور، وليست الإرادة التى تؤيد قرارات خاصة صدرت تحت الدستور . ان ارادة المرشح لمنصب لم يفز به ، واردة أنصاره ، أو ارادة عضو فى قلة تشريعية منهزمة ، .. هذه الإرادة قد جحدت فى معنى مباشر ومحدد . ولكنه أراد أيضا النظام الذى غلبته فيه أصوات منافسه ، وبهذه الإرادة تكون هزيمته نفسها ضربا من الاتفاق . ان التفسيرات الدستورية التى تؤثر على شروط الاتفاق الأساسى ينبغى أن تقترب من الاجماع قريبا أكثر من التفسيرات فى الأشخاص الرسميين

أو السياسة التشريعية أو الادارية • ولهذا السبب جعلت أكثر مخالفة ، اما عن طريق الاجراءات المطولة لتعديل الدستور ، أو مراجعة الفقه التشريعى ، أو عن طريق تغيرات عميقة فى الراى العام ، أو الشعور العام • وعندما يكون النظام غير مرن جدا لدرجة أنه لا يسمح بتغير منتظم مستمر ، فان النظام نفسه يفضل ، ويتوقف نظام الحكم خلال فترة ثورة أو حرب أهلية •

ان نظام الحكم — كنظام مسوغ أخلاقيا — يستند الى الموافقة ذات المصلحة لأولئك الذئن يعيشون فى ظله • انه نظام تعاونى ينخرط فى سلوكه أشخاص تغلب فيهم مصالح الكل على مصلحة كل منهم على حدة • وهذا التغلب لا يحدث الا فى أشخاص متعددين يصبحون بهذا الحق مواطنين • ان الرجل الذى يخضع للحكومة خوفا من عقوبات العصيان لا يحكمه الكل ولكن يحكمه خوفه • ومن ثم فكل حكومة هى حكم ذاتى شخصى موزع بين عدد من الأشخاص اتفقوا فيما بينهم •

ولقد رأينا من قبل ان تحكم مصلحة شخص على أخرى أمر جائز بالضرورة • ويتجلى ذلك فى حقيقة ان الشرط الأدنى للقيادة السياسية هو أنها يجب ان تبين الحدود التى ينبغى أن تتلاءم معها المنافع التى تحكمها ، وقد تضيف الى سلطة التحريم ، سلطة « تمكينية » على نحو ما ، أو بعبارة أخرى قد تساعد أعضاء الجماعة على تحقيق منافعهم • ان هذا الفرق بين الحد الأدنى للسلطة الترخيصية والحد الأقصى للسلطة التمكينية هو الذى يحدد مدى الممكنات بين حكومة تبأشر سلطة قليلة ، وحكومة تكثر من السلطة • وفى نطاق هذا المدى فان الاختيار ، لا يقوم على المبدأ العام لنظام الحكم ، ولكن على التدبير والضرورة وقضاء المآرب • اما مقدار ما تفرضه السياسة العامة ، ومقدار ما يترك للمبادرة الشخصية وحرية العمل ، فأمر يحدده ما فيه الخير للجميع على ضوء التجربة •

— ٣ —

واذا كانت هذه هى طبيعة نظام الحكم عموما ، فان علم السياسة خلىق بأن يفسر أشكاله وأصوله • ان علم التركيب العضوى يقارن ويصنف الأنواع المختلفة لنظم الحكم التى تظهر فى تاريخ البشرية ، والتى تتفاوت فيما بينها فى الحجم ، والبناء والتركيب ، وفى أجهزة عمل سياستها وضبطها وفى طرائقها — الملكيات الأبوية ، الملكيات الدستورية ، الملكيات المطلقة ،

الأرستقراطيات ، حكومات القلة ، الديكتاتوريات ، الديمقراطيات المباشرة ، الديمقراطيات النيابية - وأشكال وأخلاق لا حد لها، واختلافات صغيرة لاحصر لها في التفصيل . وسيدرس علم السياسة في فرعه الأصيل التطوري أصول نظام الحكم ، والأسباب التي تؤدي الى تغييره : كيف نشأ نظام الحكم ؟ وعلى أية ظروف يعتمد وجوده ؟ وما هي القوى التي تغيره ؟ ولن نقوم ها هنا بمحاولة للدخول في هذه التعميدات الا اذا كانت ضرورية لشرح المنهج .

ان حدود المنهج التفسيري يشرحها سمويه الفهم الشائع المستمر لنظرية العقد ، السياسية . وهذه النظرية - كما اثبتنا من قبل - هي في أساسها تبرير لنظام الحكم ، وليست تفسيرا لأصله . ان من حق الحكومة أن تسيطر ، فقط ، ما دام المحكومون يرون أن هذا الضبط خير ، ويوافقون على هذا الأساس على مباشرته . وعندما يحاول - كما حدث في ديمارتن أو كسي وفي سان فرانسيسكو - أن يفتتح نظام حكم دولي محدود او عندما ينادى البعض - كما هو حادث الآن - « بحكومة عالمية » فان هذا المبدأ يعترف به على أنه الأساس السليم الذي تقنع الشعوب باتخاذها وفقا لهذا الأساس السليم . ويحدث عادة أن يجد الناس أنفسهم تحت مثل هذا الضبط دون إذن منهم ، ويقبلوه بعد حدوثه ، هذا اذا قبلوه على الاطلاق . وقد حاج أنصار « نظرية العقد ، الأولون - عندما اعتنقوا رأيا عقليا مبالغيا فيه عن السلوك الانساني - خصومهم بأن أكدوا أن كل حكومة - في وقت ما في الماضي - قد دبرت ووجدت نتيجة لموافقة عليها . وبعبارة أخرى نقلوا المسألة من التسويغ الى التسبيب ، وعانوا الهزيمة على يد المؤرخين وعلماء النفس الذين أدركوا المدى الذي تنشأ فيه نظم انسانية عن أسباب غير منطقية . ان الضبط المركزي للأمور الانسانية قد يحدث بالفعل عن طريق أسباب تجعل رجلا واحدا (أو طبقة من الرجال) ، صاحب الكلمة العليا في قومه . وفي ظل الظروف البدائية قد ينتج هذا الاستعلاء أو التفوق من القوة الجسدية البحتة أو شدة المكر . وكلما تطور المجتمع ، وضع الضبط ، بدرجة متزايدة ، في أيدي أولئك الذين يتفوقون في الجدارة الشخصية - مثل القدرة على القيادة التي تتيح لصاحبها أن يكون ذا نفوذ . وفي كلتا الحالتين قد ينشأ نظام الحكم من حب للقوة . على أن الضبط لا يتضمن فقط اصصدار أوامر ، ولكنه يتضمن أيضا طاعتها . لماذا يخضع الناس للحكومة ؟ ولهذا أيضا تفسيره الطبيعي على أساس الخوف ،

والاستسلام والشعور بالنقص ، وكلا الأمر والطاعة يتأكدان ويتبلوران
ويترسبان ويرسخان بالعادة .

ومنذ بدء التاريخ الانساني انبثق الضبط السياسى من اسباب ثقافية
وطبيعية أيضا . ان الرجل المتفوق لم يعد يقاس بعرضاته ، أو بمجرد خصائصه
الموروثة ، ولكنه يقاس بمهاراته ومكانته الاجتماعية ، وثروته ، ومميزات
مكتسبة أخرى . ويوجد لكل تفوق نقص مقابل يدفع الى الطاعة .

بيد أن نظام الحكم لايتكون من مجرد الأمر والطاعة فحسب ، ولكن من اتفاق
على هدف مشترك الى حد ما . كيف يصل الناس الى اتفاق فى الراى والشعور؟
ولكى نجيب على هذا السؤال ينبغى أن نعبر ميدان الاجتماعية الانسانية كله ،
الطبيعى والمكتسب ، الذى يشمل الاتصال والتجمع والدم العنصرى والشعور
بالاخوة ، والتعاطف والتقليد ، واية أسباب مشابهة أخرى ، تطلق عليها
اية اسماء .

ان خلق رآى عام وشعور يقتضى طاقما كبيرا من أدوات مكتسبة . فمن
الممكن أن تعامل الراى العام والشعور على أنهما ظاهرة انبثاقية اجمالية اختبرها
احصاء جالوب ، أو توصف كسحابة فى محيطها الكلى ، وابعادها الاجمالية
وصممها الموزع ، ولكن كما تتكون السحابة من نقط ماء وذرات ودقائق ،
وتيارات هوائية وحرارات نسبية ، فكذلك يتكون الراى العام والشعور من
شخص متصلين ومتفاعلين ، بالاضافة الى العتاد الاجتماعى برمته ، لصنع
العقول . والتفسير الكافى يجب أن يأخذ فى الاعتبار ، اللغة والكلام العام ،
وفى هذه الأيام ، الفروع المتنوعة الكثيرة للصحافة والراديو والتليفزيون ، وأعمال
النظم القانونية مثل الحفلات العامة والحركات الخاصة التى تدبر عمدا لبيت
الراى السياسى والعاطفة . وينبغى أن يأخذ فى الاعتبار سيكولوجية الأخذ
والاعطاء ، والمناقشة ، والمساومة ، والتسوية والمراعاة .

ان نظام الحكم - شأنه فى ذلك شأن كل نظام اجتماعى - يتكيف باخوته
من النظم القائمة . وقد تآثر تآثرا عميقا - فى بعض عصور التطور الانسانى -
بنظام الأسرة والقبيلة ، وحتى فى عصور متأخرة لم تكن تسمية الحاكم باب
الوطن ، أو تسمية الوطن بالأم ، مصادفة كلامية . ان هؤلاء الذين يؤكدون
الاسس الاقتصادية لنظام الحكم يخطئون - هذا اذا أخطأوا على الإطلاق - فى
نسبة التركيز فحسب . ان نظام الحكم يتأثر ليس فقط بهيئة النظم التى

ترتبط ارتباطا وثيقا جدا بواسطة الهدف الأخلاقي المشترك - مثل الضمير والتعاون والاقتصاد - ولكن بالفن والعلم والتراث والتربية ، وبالدين وبكل العناصر وبالزيج الثقافي برمته .

وفي نظام الحكم - كما هي الحال في الضمير - تعمل الأحكام المعيارية الداخلية كاسباب . ان النظم السياسية تنشأ وتسقط طبقا لاعتبار أولئك الذين يعيشون في ظلها ، هل هي صالحة أم طالحة . وهي توضع على محك الاختبار ، فتتخذ أو تهجر بالمحاولة والخطأ ، أى تبعا لنجاحها أو فشلها في تحقيق هدفها . وبسبب الدعاوى المسرفة التى نسبت يوما الى دور العقل في الأمور الانسانية ، أصبح من الضروري تسليط الضوء على فعل الأسباب الأخرى وتوكيد أهميتها : مثل اللامعقولية والأثرة والطموح الباغى والفرائز الانسانية البدائية والصراع من أجل البقاء والظروف الفيزيائية للتربة والجو . وقد أدى هذا التصحيح اللازم الى رفض حقائق لا تقبل واقعية ، وان كانت عديمة الاساغة . وقد يحدث أحيانا أن يختار الرجل الحكيم للمنصب ، بسبب حكمته . وقد يحدث أحيانا بالفعل أن تتم تغيرات سواء أكانت تغيرات فى الدستور أم فى السياسة ، بسبب أحكام تقارن فيها بالمعايير السياسية ومن ثم تمتدح أو تلم تبعا لذلك .

وعلى هذا ، فان تفسير نظام الحكم يزودنا بنقطة البدء فى حكمه النقدي . ويصبح النقد الذاتى الذى يعمل كسبب ، الفرع المعيارى من العلم السياسى ، عندما يتقن وينظم تنظيما قياسيا .

— ٤ —

ان لنظام الحكم وسائله المتميزة لوضع السياسة والضبط . وعندما تفشل هذه تسقط الحكومة ، وإذا كانت هذه فعالة تعمل ، الحكومة ، وتكون هذه الأحكام الجزء الادائى لعلم السياسة المعيارى .

ويقال ان المقتضى الأدنى لأية حكومة هو أن تحكم . ان الحكومة التى لاتطاع تدان بحق أنها ليست حكومة . وإى حكومة ضعيفة معرضة لنفس الحكم بدرجة أقل ، إنها تحتاج للثقوية . وقد يرجع ضعف الحكومة الى عديد من الأسباب ، منها مثلا عدم وجود تنسيق بين الفروع المتعددة . وهى تشبه آنذاك آلة خربة أو مكسورة . ويلغى كل منها الآخر بدلا من العمل سويا فى يسر وتناسق .

كما يقال عن أية حكومة عندما تتأزم الأمور بين الفرع التشريعي والفرع التنفيذي فيقعان في مأزق مميت .

وقد يرجع ضعف الحكومة الى المنازعات الوظيفية داخل الحكومة نفسها ، والى كثرة الأحزاب الصغيرة والى الطائفية او الفتوق الاجتماعية العميقة بين مختلف المذاهب والعناصر . وقد يرجع ذلك الى نقص فى القوة والقيادة فى هيئة الموظفين الرسمية . وقد يرجع ذلك الى مزاج أو عادة عدم الاذعان لدى الناس . ان فشل بعض الأمم فى خلق حكومات ثابتة مستقرة حقيقة معروفة وان كانت ، لم تحلل تحليللا كافيا أبدا . وقد جرت العادة أن يقال ان الشعبوب الأنجلوسكسونية – سواء أكان ذلك يرجع الى التقاليد أم السمات الاجتماعية أم التجربة السياسية أم الى دستور رياضى ، تقبل الهزيمة الحزبية بصدر رحب ، وتقفى الى الوسائل الدستورية للمصالحة والتراضى ، فى حين تستعمل أمريكا اللاتينية – على الرغم من التشابه فى الأشكال النظامية – ضروب العنف الثورى والدكتاتورية .

ان الحكومة تمثل ارادات المحكومين . وما لم توجد درجة ما من التمثيل فلا يوجد نظام حكم على الإطلاق ، ولكن يوجد استغلال القوى للضعيف . ويرجع هذا الشكل من الفشل فى الحكومة الى ميزة فريدة تتمتع بها الحكومة فى التأثير على عقل الناس . فاذا استمدت الحكومة حقها فى السيادة من الراى العام والعاطفة فيجب عليها ألا تخلقها بنفسها خلقا لأن ذلك يعنى أنها تستمد الحق من نفسها ، ويساوى هذا عدم وجود الحق . ان الحكومة التى تدوم ذاتيا ليست حكومة ، ذلك أن فى وسع الحكومة أن تفرض دوام نفسها بأساليب التلقين المتحكم ، وضروب التخويف والعسف ، وصنوف الهوس والهلع والهستيريا .

وانها لحقيقة ساخرة كاشفة أن تكون نظم الحكم التى تتيه فخرا وزهوا الى أقصى حد بما عندها من اجماع أو وحدة عضوية ، هى نفس النظم التى تجد من الضرورى أن تنبذ أعضائها نفسها . كان المخالف ينفى نقيا فى قديم الزمان ، أما فى الزمن الحديث فهو يكره اكرها على أن ينفى نفسه . ان الدول التى تدعى أنها وحدات عضوية تعرف بعناصرها غير العضوية ، التى تطهر نفسها منها باستمرار ، والتى بها تثرى مجتمعات أقل عضوية فى أجزاء متعددة فى العالم . انهم يسمون فى هذه الأيام « المهاجرين » ولقد برهنوا على أنه من

الممكن أن يندمجوا في مجتمعات تعتمد على الاتفاق الارادى - ومن الواضح أنه اذا اختلف جانبان فانه يمكن ازالة الاختلاف بالقضاء على أحد الجانبين . ولكن هذا لا يحقق اتفاقا ، انه يؤكد فشله فقط . ان النتيجة المنطقية للاتفاق الذى يتحقق بطريقة الاستبعاد والطرود أو الاخراج هي عزل جزء صغير حر قد أضعف ليس فقط بعزله ، ولكن بالقوة التى يمد بها منافسيه .

وعندما تستمر حكومة عن طريق التخويف ، فان رضى الناس يفرض بتضييق مدى الاختيار . ان عليهم ان يوافقوا « والا » فمثلهم كمثل ضحية العصابة الذى يوافق على أن يسلم كيس نقوده اذا لم يوجد خيار الا « بين نقوده أو حياته » وبينما يقال ان الناس يطيعون بارادتهم، فان اختيارهم يصبح اختيارا بين شرين : انهم يطيعون مختارين حتى لا يقاسوا التعذيب أو الغرامات أو السجن أو الموت . انهم يختارون تجنب العقوبات التى يفرضها النظام السياسى ، ولكنهم لا يختارون النظام الذى يفرض العقوبات . انهم ثوار فى قلوبهم ان لم يكن بالفعل . ان الحكومة تستطيع ان تستمر فى الحكم باشاعة الرعب ، وذلك باحتكار الأسلحة والقضاء على معارضيه . وتستطيع أن تقضى على الثوار واحدا اثر آخر ، وتقضى على الثورة فى مهدها . ولكن حتى بالطرق الحديثة للارهاب التى توجد تحت يد الحكومة الآن، فان موقفها يصبح مزعزا، وتلجأ عادة الى وسيلة الهستريا - وهى وسيلة قديمة قدم الارهاب - وتشبه وسيلة الارهاب فى أنها قد تقدمت .

ان الاصطلاح « هستريا » لا يستعمل هنا فى أى معنى دقيق من معانى المرض النفسى ، ولكنه يعنى هذا الشكل من الموافقة ، الذى يتم بالاثارة الانفعالية البحت ، وهو يتخذ أشكالا متعددة معروفة جيدا لدى دهماء العصور المختلفة ، ولكنها تحسنت الآن بالفنون الحديثة للدعاية - الفصاحة البلاغية ، والترديد ، واستعمال الشعارات والرموز ، والاجتماعات العامة التى تعقد فى مدرجات كبيرة ، والتى تخضع لتأثيرات ضوئية وموسيقية أعدت بعناية ، والتهويل فى القضايا العامة ، واثارة الغرائز البدائية والأهواء ، والمغناطيسية الشخصية للقادة ، واستعمال الراديو والتليفزيون وعناوين الصحف . ومهما كان نوع الوسائل المستخدمة ، وهى كثيرة عددا ونوعا ، فانها تشترك فى أنها تكظم التفكير . والقصد منها هو الحصول على التأييد دون تفكير - تفكير ثان بل وأول . ولكى تمنع الاختلاف الذى ينشأ عندما يتريث الناس ليفكروا ،

فانها تمنع الناس من أن يترثوا ليفكروا • ولذلك فهي تنوم الناس تنوينا مغناطيسيا ، وتسم تفكيرهم وتضلليهم ، وتزين لهم الباطل حقا والحق باطلا • وبنسبة ما يحصل على الموافقة بالهستريا ، لا يتفق الناس في الحقيقة • وأي حكومة تعتمد على موافقة سطحية لا تمثل ارادات المحكومين ، ولكن تمثل أهواءهم فقط • ان موافقتهم انعكاس لا اختيار • وما دام هذا هو الحال ، فان الحكومة لا يكون لها الحق في أن تحمل هذا الاسم •

وتعكس كل هذه النقائص الادائية للحكومة عجزا سياسيا في هيئة موظفيها • انها حقيقة معروفة أن « السياسي ، البارز قد ينقصه الدهاء السياسي أو الحكمة ، وقد يحتاج الى خدمات « السياسي المحترف » لكي يسد النقص •

هذه هي بعض الأحكام المعيارية التي يمكن أن تلقى على نظام حكم عندما يقاس بمقاييسه الادائية • انها تشير الى بعض الطرق التي يمكن بها لادائيات نظام الحكم ، عن طريق عدم استعمالها أو سوء استعمالها أو التصف في استعمالها ، أن تفشل في فعاليتها كأدوات سياسية •

على أن نظام الحكم يمكن أن يحكم عليه بمعايير اشتقت من نظم غير سياسية • وتطبيق معايير القانون والاقتصاد على نظام الحكم أمر شائع • ويمتلى تاريخ الفكر السياسي بتبادل الأحكام المعيارية بين نظام الحكم والدين ، أو الدولة والكنيسة • وأوضح مثال على هذا النقد المتبادل بين النظم الآن ، هو النزاع حول سلطة التربية • ان العالم أو الفنان قد يمدح الديمقراطية لأنها تتيح له أن يطلب العلم من أجل العلم أو الفن من أجل الفن ، ويذم الحكومة الدكتاتورية لنفس الأسباب • وقد يمدح الأرستقراطية لأنها تعطي امتيازات خاصة للخاصة المثقفة ، أو يمدح الحكومة الأبوية لأنها تعين البحث العلمي ، وترعى الموسيقى والمسرح ، وتبنى نصبا ، وتكافئ العبقرية الخلاقة ، ويذم الديمقراطية على أساس أنها تفسد مستويات التفوق العلمي أو الفني لاصرارها على المساواة •

ولا نهاية لمثل هذه الأحكام المتداخلة التي تستمد مستوياتها من غير نظام الحكم ، وتطبق على نظام الحكم • وهي أحكام معيارية ذات دلالة ، وقد يكون أحدها صحيحا أو زائفا حسب معايير الخاصة المحدودة ، بشرط أن يوضح من يتصدى للحكم المعيار الذي يحكم به • ويمكن الخطر في حقيقة ان المعيار الذي يستخدم في مثل هذه الأحكام الخارجية ، عادة ما يكون خفيا •

— ٥ —

ان الأحكام المعيارية النهائية للعلم السياسى تستدعى الهدف الأخلاقى لنظام الحكم ، ويروى لورد أكتون عن بيرك أنه قال « ان مبادئ نظام الحكم الحقيقية هى مبادئ الأخلاق متوسعا فيها » (١) . وهذا قول حسن ما دامت الأخلاق تفهم فهما صحيحا . واذا فهمت الأخلاق على أنها محاولة الوصول الى الاتساق بين المصالح ، فان نظام الحكم يعطى أوضح مثال لها وأحسنه . ويرجع عدم القدرة على ادراك ذلك لا الى نقص فى الأوزان الأخلاقية ، ولكن الى مفاهيم خاطئة عن الأخلاق تفصلها عن الأمور العامة .

والمصلحة التى تخدمها الدولة تسمى أحيانا « المصلحة العامة » . ان الدولة لا تملكها مصلحة خاصة ، ولا يقصد بها أن تخدم مصلحة خاصة . ولا يوجد شخص يستطيع أن يدعيها ملكا له ، كما لا يستطيع طائفة محددة أن تدعيها لنفسها . انها تنتمى لكل انسان ، ويقصد بها أن تقيّد كل انسان . وتتألف المصلحة العامة وتتكون من مصالح خاصة . واذا كرست الحكومة نفسها للخدمة العامة ، فلا يوجد فرد خاص يستطيع أن يطلب منها أن تخدمه ، ولكن يطلب أن تخدمه مع الآخرين .

ان التعبير « دولة الرفاهية » أصبح شائعا أخيرا ، لأنه يشير الى خدمات معينة تؤديها الدولة زيادة وعلاوة ، بحيث تهين أطارا تستطيع المنافع الخاصة أن تعايش فيه وأن تتعاون — خدمات معينة اضافية مثل التأمين الاجتماعى ، والظروف المواتية للعمل ، وتطوير الريف ، والاسكان ، والصحة ، والتربية (٢) . ان مسألة المدى الذى تتعهد به الحكومة فى القيام بهذه الخدمات ليست مسألة مبدأ ، ولكنها مسألة منهج فقط . وسواء تقدمت الرفاهية عن طريق الجهود المباشرة للحكومة او عن طريق غير مباشر ، وذلك بحماية الجهود الفردية ، فهذا أمر تقرره النتائج المجربة أو المتنبأ بها . وجميع نظم الحكم تهب نفسها — بحكم المبدأ — لتحقيق الرفاهية والخير أو سعادة أعضائها .

(١) محاضرات فى التاريخ الحديث ، ١٩٠٦ ص ٢٨ .

(٢) لمعرفة أكثر إيضاحا أنظر H. S. Commager , « Appraisal of the Welfare State » , New York Times Magazine, May 15, 1949.

وقد اعترف بهذا الهدف الأخلاقي لنظام الحكم منذ بداية التفكير السياسى (٢) . انه يبدو فى كل فعل لوضع سياسة ، وعندما يضطر دعاة اجراء جديد ، ليس فقط ؛ الى اثبات صلاحيته وفائدته لهذه المنافع الخاصة التى تتصل بها اتصالا مباشرا بل ولأولئك الذين حضوا عليها ، ولكن أيضا لكى يلائموا بينها وبين كسل المنافع الأخرى . ان الحمل الثقيل الذى يحمله الحاكم ، والذى يقال فى الأمثال انه يؤرق نومه ، يتكون على وجه التحديد من ضرورة اخذ كل منفعة فى الاعتبار - منافع كل الأشخاص والأماكن والقطاعات، وضروب مختلفة من المصالح .

ويخلق هذا الهدف الأخلاقي معضلة لأعضائه : فهم اما أن يفرضوا حكمه على أنفسهم فى سرائرهم عن طريق العقل والضمير ، أو يستسلموا لفرضه عليهم بواسطة السلطة الصامة وحدها . ان أى شخص أو مجموعة أشخاص تتصرف بتهور ، أى دون اعتبار لتأثير تصرفهم على مصالح الآخرين ، ينبغى أن تكبح الحكومة جماهم كما يكبح جراح الطفل . فما دام كل أعضاء المجتمع يدعون لأنفسهم ميزة أن يفعلوا ما يشاءون ، فانهم يستدعون الدور الأبوى للدولة ، على أنه الوسيلة الوحيدة فى المجتمع التى يجب عليها أن تمنعهم من أن يضايقوا الآخرين ، وبهذا يفقدون حقهم فى مزايا العمل الجماعى .

ويوجد تناقض عميق فى حقيقة أن المجتمعات الديمقراطية تميل بتأكيدها القوى للمصلحة الفردية الذاتية الى خلق ضرورة هذا التحكم نفسه الذى يحتجون عليه . ان هؤلاء الذين يريدون تقليل تحكم الدولة الى الحد الأدنى هم أنفسهم غالبا الذين يؤدى تصرفهم الى زيادته الى الحد الأقصى . والذين يضيقون بتدخل الحكومة فى حرية التجارة غالبا ما يكونون أولئك الذين يحتاج الى التدخل منهم . وبالمثل فان أكثر دعاة حرية الصحافة ، أو حرية الفن أو حرية العلم أو حرية الدين تطرفا ، غالبا ما يكونون أولئك الذين يخلقون ضرورة الرقابة . وموجز القول ان المسؤولية العامة هى عاقبة انعدام المسؤولية الخاصة .

(٣) لم يشذ هوبز عن هذا ، ذلك لأن « السلم » الذى تهدف اليه الدولة (لوثيان) هو نعمة لكل فرد وليس للهياب الجبان وحده وان كان بدرجة اقل للجسمور الذى قد يستمتع بنفع أكبر فى دولة الحزب .

- ٦ -

ان نظام الحكم - مثل الضمير - يصبح عقليا بالاخلاص والتنور . وتنشأ معظم الشرور المشهورة للحكومة من حقيقة أن دور وضع السياسة والضبط في نظام الحكم يعزل جانبا ويخول لأفراد معينين يوجد فيهم خليط من الدوافع . ومن ثم فإن نظام الحكم قد يهزم غرضه الأخلاقي عن طريق عدم اخلاص المواطن للهدف الرئيسى من وظيفته . ولا يوجد شيء يسمى حاكما ليس الا ، حاكما فحسب ، كما أنه لا يوجد شيء يسمى عالما أو شاعرا ليس الا ، عالما أو شاعرا فحسب . ان وصف شخص بأنه عالم أو شاعر هو أن نصف فقط ذلك الجزء منه الذى يتفاعل مع أجزائه الأخرى . وبالمثل فإن الحاكم « انسان » .

ان النزاهة السياسية موقف معين قد يوجد أحيانا فى أشخاص معينين ، ولكنه يتصل ، لا مناص ، بمواقف أخرى توجد فى نفس الأشخاص . وعندما توجد فعلا فى حاكم فيمكن التوفيق بينها وبين دوافع أخرى . ولكن يوجد دائما احتمال العدوى . وعندما يخضع الواجب الرسمى للحاكم لرغبته فى الكسب الشخصى أو الكسب لأصدقائه ، فإنه يقال عن الحكومة انها « فاسدة » ، وعندما تكون تابعة لطموحه الشخصى ، يقال عنه انه « مستبد » (٤) . ان التجربة والخوف المستمر من عدم الاخلاص خلق شكلا فى الحكام ، وادى الى خلق ضوابط و ضمانات ، مثل تحديد الحقوق المدنية لحرية الكلام ، والصحافة والاجتماع والحقوق الأخرى التى تحمى الأفراد ، واخضاع العسكريين لضبط السلطة المدنية ، والسلطة التنفيذية للسلطة التشريعية ، والحزب المعارض ، الذى يكون متنبها بخاصة لأى فساد أو استبداد ، للحزب القائم فى الحكم .

وقد تعمى الحكومة عن رؤية هدفها البعيد بسبب العادة والقصور الذاتى . ان التكرار أسهل من الابداع ، ويكتسب التقليدى والعادى قيمة زائفة . ويصبح الموظفون الحاكمون أسرى اعلانات سياستهم السابقة أو التزامات الحزب . ان تعدد الأداتيات يحجب الرؤية - وهى التهمة الشائعة ضد البيروقراطية والروتين الحكومى .

ولا يرجع عدم اخلاص الحكومة الى تلويث منافع الموظفين الخاصة للهدف

(٤) انه يتميز عن « الغشوم » أو « الدكتاتور » الذى يوجد خطؤه فى أنه يحكم بأمره الشخصى دون تمثيل . ولكن الحاكم الذى يرتكب اثما فى أحد هذه ، يمكن أن يكون مجرما أيضا فى الآخرين .

العام ، أو الى جود وانحلال الأدوات السياسية ، وفسادها ، ولكن يرجع الى الأفكار الخاطئة عن معنى الهدف الأخلاقي . وعندما تنتشر أفكار خاطئة في مجتمع انتشارا كبيرا ، يصبح الموظف الذي لا يقوم بواجبه غير ملوم غالبا ، ما دام يطيع التحريمات الجنسية ، ويظهر الفضائل المدنية ، ويقبل أوامر سلطة مثل الكنيسة ، أو يجد المثل العليا بالأقوال . ولكن عندما تفهم الأخلاقية على أنها تنظيم المنافع لفائدتها المشتركة الكلية ، فلا يوجد اختلاف في المبدأ بين الأخلاق الخاصة والأخلاق العامة . ان الفرد العام لا يختلف عن الفرد الشخصي الا في مدى مسئوليته ، وفي الأدوات المستخدمة . ان تصرفه لا يصبح حقا أو واجبا في أى معنى حقيقى من هذه المعانى الا اذا كان يؤدي الى خير المجتمع الذي يحكمه على مستوى أعلى أو أدنى .

وإذا كان على الحكومة أن تكون مخلصه لغرضها الأخلاقي ، فينبغي أن تكون لديها فكرة واضحة عن هذا الغرض ، وفهم للوسائل التي يتحقق بها . وبعبارة أخرى ألا تكون هادفة فقط ، بل تكون واسعة الأفق أيضا . ان الشر السياسي الذي يعرف باسم « دولة الحكومة » يتألف من فكرة باطلية عن الهدف العام . انه يحل عظمة وجلال وحدة متحدة خرافية محل منافع الأشخاص الأفراد ، ويلغى الهدف الحقيقي لنظام الحكم بغرض زائف . وقد يحدث هذا التحويل فقط في عقول المحكومين ، ويستعمله الحاكم وسيلة للاستغلال . أو قد يحدث في عقول الحاكمين والمحكومين ، ويصبح كلاهما ضحية لنفس الصنم ، ويتحسمان لأن يهبا نفسيهما قربانا انسانيا لوثن الدولة . وكون الحاكم واسع الأفق ، ليس هو نفسه أن يكون حاكما « ذكيا » فحسب ، « يعرف اللعبة » أو ماهرا في فن التنظيم السياسي ، انه يتضمن قدرة سياسية على فقه الهدف الأخلاقي الأبعد . ان العنكة السياسية تحتاج - بعبارة أخرى - الى معرفة أخلاقية . ان الرجل السياسي هو حاكم بعيد النظر وحكيم . وهو يرى خير الكل لا الجزء فقط ، ويحتفظ بالهدف نصب عينيه ، ويضعه في المدى الطويل ، وليس فقط في المدى القصير ، من حيث الأهمية . ولكنه حكيم أيضا . انه يفهم ممن يتكون الخير الأكبر ، وهو يعرف الوسائل التي يمكن أن يصل بها اليه . هذه كانت فكرة أفلاطون عندما قال ان الفيلسوف ينبغي أن يحكم ، ولم يكن يفهم الفيلسوف على انه الاستاذ أو الكاتب ، ولكن على أنه الرجل الذي يعرف الطريق للخير الحق .

وعندما يوزع دور الحاكم بين الناس على أنهم مواطنون ، فإن نفس معيار الاستئثار يطبق . ان الديمقراطية السياسية بمعناها المسوغ ليست حكم الكافة ، ولكن حكم الحكيم ، ولا توجد زيادة في العدد يمكن أن تعرض النقص في التنور ، . ان البلاهة مضاعفة تظل بلاهة ، اما الحكمة المضاعفة فتغل ناتجا لا يستطيع علم الحساب أن يقيسه .

— ٧ —

ان الهدف الأخلاقي لنظام الحكم هو خدمة منافع الناس ، وذلك بتمكينهم من أن يعيشوا حياة سليمة مثمرة . وقد يكون مبالغا في كبحه اذا حكم عليه بمعيار التحرر ، أو مفرطا في الاستثنائية اذا قيس بمعيار العمومية . هذان هما المعياران اللذان يتوسل بهما الاصطلاح السياسي .

ونظام الحكم يروج التناسق ، لا من أجل التناسق في ذاته ، ولكن لكي يتسنى للعناصر المتناسقة أن تعيش بفيض ووفرة بقدر الامكان . ولتحقيق هذا الهدف يكون الواجب الأول للحكومة أن تعرف منافع المحكومين ، وأن تأخذ في الاعتبار مطالبهم . فاذا كان على الشخص ا - الحاكم - أن يكتشف منفعة شخص ثان ب - المحكوم - فينبغي أن يقبل في التحليل النهائي شهادة الشخص الثاني . ولا معنى هذا أن الشخص الثاني لا يمكن تذكيره بمنفعته أو تعليمه منفعته ، ولكن اذا لم يصرف في النهاية ويعترف بأنها منفعته فانها لا تكون منفعة . وليس من الضروري أن تكون شهادته كلامية . ان اشكالا أخرى من الشهادة غالبا ما تكون أكثر تعويلا . قد ينكر قيصر أنه يريد التاج ، ولكنه عندما يحصل عليه يتحدث فعله بصوت أعلى من كلماته . ولكن ينبغي أن يبلغه هو بنفسه . انه ليس طموحه هو اذا استحوذ عليه أصداؤه له - انها مصلحتهم فيه .

ان الخلط بين المنفعة التي لدى الشخص نفسه أو التي يأخذها ، ومنفعة شخص ثان تكون فيه ، أو يأخذها هو احدى سقطات الأبوة والتعليم والدين ، وكل الأشكال المتنوعة للإحسان أو الخير المعترف به . ولكن تكتشف اذا كان الإحسان ، إحسانا مستقلا حقا ، فاسأل المحسن اليه لا المحسن . ان خطأ الأب في اعتبار منفعته هو هي منفعة طفله ، خطأ قبيح الصيت وشائع ، وهو أحد الأسباب الرئيسية للثورة من أهل البيت . ويميل المدرس الى الخلط بين

طموحه ومنافع تلاميذه • وثمة أمثلة عديدة على هذا الخلط ، ولعل أكثر الأمثلة تطرفا فى تاريخ الانسانية هو حرق الناس « من أجل خيرهم » .

ويعتري الحكومة نفس الخطأ • فقد يدعى الحاكم أنه يخدم مصالح شعبه فى حين يتجاهلها كلية فى الحقيقة • ولكى ينزلق الى ذلك الاحسان التابع الأنانى ، فليس من الضرورى أن تتحكم فيه دوافع دنيئة مثل الجشع أو شهوة القوة الشخصية ، فقد تحركه - وهو غالبا كذلك - مثل عليا ، ولكنه يطابق بين منافع الآخرين ومنفعته • وإذا كان هذا هو الحال فانه يقال عن الحكومة انها « أبوية » • ولكى نتجنب هذا الخطأ الغادر ، تدبر الحكومة وسائل يستطيع بها المحكومون أن يعبروا عن مصالحهم ، كل عن مصلحته ، وكل طبقة أو جماعة أو مهنة عن مصلحتها • وينصت اليهم ، ولتوكيد هذا الحق يعطون حق تحدى ممثليهم وإزالتهم ، وإحلال غيرهم محلهم ، عندما يبرهن هؤلاء على أنهم لا يعيرونهم سمعا •

إن الالتزام بخدمة مصالح الناس كما يحددونها ويؤكدونها ، يعطى المعنى الكامل للحكومة النيابية • ونظام الحكم الذى يحقق هدفه الأخلاقى لا يستمد ضبطه من القرار الجماعى لأعضائه فقط ، ولكنه يرجوعه الى المصدر ، يسهل للأعضاء التعبير الكامل عن مصالحهم حتى يستطيع أن يخدمها • ومن ثم يلتزم نظام الحكم بحريتين - حرية كل عضو فى أن يفكر وأن يحكم ، ويسهم بفكرته فى تكوين الفكر الجماعى ، وحرية السعى وراء مصالحه ما دام هذا يتلاءم مع الحرية المماثلة للآخرين • وأول هاتين الحريتين هى الحرية التى هى شرط للحكومة ، والثانية الحرية أو التحرر الذى تهبه الحكومة • إن الحكومة تخلق هذه الحرية الثانية ، وذلك اما بالحفاظ عليها من اعتداء حريات أخرى ، أو بمساعدتها على مساعدة نفسها •

إن أسبقية الكل على الواحد هى الأساس الأخلاقى الوحيد الذى يمكن على أساسه أن تحد أو تحدد أى حرية ، بحق • إن نكران المصلحة لا يسوغه الا توكيدها أو ايجابها الأوسع ، فينبغى ترجمة « لا » الى « نعم » •

ويترتب على ذلك أنه كلما فاق كظم المصالح مجتمعة ، مطلب كليتها ، كانت لهذه المصالح شكوى لها ما يسوغها • وإذا كان من الممكن إعادة تنظيم المصالح إعادة تؤدى الى تقليل التكاليف لكل ، فينبغى على نظام الحكم أن يعيد التنظيم • وإذا أمكن للمجتمع - متمشيا مع هدف اسكان الكل - أن يوفر لأعضائه منازل

أوسع - الأشخاص المكونين له ومصالحهم - فعليه أن يعيد البناء . ومن ثم يوجد ضغط متزايد من داخل كل مصلحة مشتملة ضد أغلال التنظيم ، وهذا الضغط هو الذى يخلق الثورة الاجتماعية المستمرة . ويتوقع نظام الحكم العاقل هذا الضغط ويخففه قبل أن يصبح قوة متفجرة . انه لن يدافع عن الوضع القائم كما هو ، وإنما سيكون مستمرا ولكن متغيرا ، وسيكون راسخا وليس متزمتا . وسيدبر اجراءات جديدة ، على نحو موصول يمكن بها التوفيق بين الاستقرار والتوسع فى الحرية . وبالجمله سيكون متحررا وتقديميا .

— ٨ —

وتوجد نظم حكم كثيرة ، وتلتزم كل حكومة بترويج السعادة المنسقة ، وذلك بإزالة الصراع وتسهيل التعاون بين قومها . وهى ملتزمة أيضا بإتاحة الفرصة لشعبها للدفاع عن نفسه ضد أى هجوم من الخارج ، وبتمثيله فى علاقاته بالحكومات الأخرى والشعوب . ولكنها قد تخلق عن طريق انشغالها بهذه المهام شكلا من الأنانية يشبه من حيث المبدأ - ولو أنه قد يكون على مستوى أعلى - أى نوع آخر من الأنانية . ويمكن الحكم عليه بحق بمعيار العمومية .

ان الأخلاق ميثاق بين الانسان والانسان . انها لا تقف عند حدود أو تخوم ما دام يوجد أشخاص فى الجانب الآخر . ان الصراع وعدم التعاون بين نظم الحكم ، يخلق نفس المشكلة التى يخلقها الصراع وعدم التعاون داخل نظم الحكم . وقد يكون الحد الفاصل بين مجتمع وآخر حدا جغرافيا أو سلاليا أو سياسيا أو تشريعا أو اقتصاديا أو ثقافيا ، ولكنه ليس أخلاقيا . ان شخصين أو أكثر تتفاعل مصالحهما - أيا كانت هذه المصالح - يكونان ميدانا أخلاقيا واحدا . وحياتهما المجتمعمة جملة صالحة أخلاقيا أو طالحة أخلاقيا ، وسلوكهما كل مع الآخر ، يخضع نسبيا لأحكام الحق والباطل ، ولهما واجبات يؤديها كل للآخر ، ويؤديانها لكليتهما الأعم . وإذا لم تتم الموافقة على ذلك ، ولم تنظم الحياة الإنسانية تبعا لذلك ، فليس ذلك خطأ الأخلاق ، ولكن مرده الى فشل الانسان فى فهم الأخلاق ، وبلوغها . ولا يوجد مسوغ على الإطلاق للفكرة القائلة بأن العلاقات الدولية أو « السياسة الخارجية » غير أخلاقية من حيث المبدأ .

ان نظام الحكم الدولى أو العام هو موضوع دراسة واسعة يعكس أهمية

المشكلة والحاحها وتعقيدها المحير . وفكرة هذا النظام الدولى للحكم فكرة قديمة ومستمرة (٥) . ان الحقيقة الواضحة بان الانسانية عامة تكون جماعة من اشخاص يرتبط بعضهم ببعض ، وتقوم فيما بينهم علاقات متداخلة بحيث تقضى بهم مصالحهم المختلفة الى صراع مخرب ، هى التى أنجبت نموذج التناسق العالمى الشامل . وعظمة النجاح المأمول تتناسب مع خطورة الفشل الذى لامناص من مكابذته . وحتى يتم حسم المشكلة الاخلاقية على صعيد دولى تكون كل الحلول الثانوية حلولاً وقتية . ولا تؤدى ضروب الحسم الضيق للصراع الا الى زيادة التدمير لصراع أوسع ، فى حين قد يقضى الصراع الأوسع على خير الأضييق .

ونفس حقيقة انه لا يوجد نظام حكم دولى ، فى الوقت الذى يعترف فيه بشدة الحاجة ، هى التى تضع هدفه فى دائرة الضوء . ولا يوجد نظام تاريخى فى هذه الحالة يمكن ان يجعل المعايير التى تسوغ نظام الحكم غامضة ، وليس ثمة تخطيط بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون . وانما الوضع الراهن هو الذى يحدد كلا المشكلة وحلها . انه يكشف بوضوح عن الفرق بين الحق الأدنى بالقياس الى الخير الأقل للأمة او الدولة ، والحق الأعلى بالقياس الى الخير الأكبر للانسانية . وهو يركز الاهتمام على الفرق بين الحق النهائى او المثالى الذى قد يكون مناسباً لتنظيم عام أخلاقى متى تحقق ، والحق الوقتى او العابر المطلوب لايجاد مثل هذا التنظيم .

أما كم من الوقت يستغرقه حل المشكلة ، سواء حلت قبل أن يؤدى عدم حلها الى تدمير وسائل حلها ، فمسألة تحتل المكان الأعلى فى عقول الناس المسئولين أخلاقياً . ان تقدم التكنولوجيا لم يخلق فقط أسلحة أكثر تدميراً فحسب ، ولكنه خلق فرصاً أكثر للصراع ، وذلك بتوسيعه لمدى الاتصال الانسانى ومضاعفته ، ومن ثم خلق ظروفًا أكثر لا يجد الناس مخرجاً فيها الا أن يعمل فيها كل ضد الآخر ، أو يعمل كل فيها مع الآخر . وكلما زادت وحدة العالم الغائية ، زادت ضرورة الوحدة الأخلاقية . والأولى فعل قد تم ، والثانية مشروع مشكوك فى أمره .

(٥) ان خير كتاب كبير حديث فى هذا الموضوع هو كتاب « كانت » « السلام الخالد » ومقالات أخرى عالمية ، ترجمة و . هاستي ١٩١٤ .

ولكن نفس التغيرات التي جعلت من نظام حكم عام ضرورة ملحة ، قد أسهمت فى بلوغه • ان فكرة كلية الانسان ، قامت يوما ما على البيئة المؤلفة من شطايا عن الأجنبي أو الغريب فيما وراء الحدود ، واعتراف اليونانيين والرومان بشعوب البحر الأبيض وشعوب البحر الأبيض بالبرابرة ، والمسيحيين بالوثنيين ، والمحتلين بالشعوب الأصلية ، والغرب بالشرق • والآن قد طافت تجربة الناس وخيالهم حول الأرض وعادوا الى نقطة البداية ، وشملت كل سطح الأرض وكل شعوبها • ولقد هيات التسهيلات المتزايدة للمواصلات والحركة أدوات للاتفاق والاختلاف - وامكانات صداقة وعداوة أيضا •

ومن أقل تجمع للمصالح الى أكبر تجمع ، نرى مبدأ السلطة الأخلاقية واحدا ، وهو مبدأ يقرر أن مقتضيات المصالح الكلية تسبق مقتضيات أى جزء من المجموع ، وينبغى أن تحكم كلية مصالح الإنسانية تبعا لهذا المبدأ مصالح أى مجتمع جزئى • وإذا كان للكل أن يحكم الجزء ، فينبغى أن توجد خطة او سياسة للكل ، وينبغى أن تتخذ الأجزاء هذه السياسة • ينبغى أن توجد وكالة عالمية لوضع السياسة والضبط • وعلى مستوى نظام الحكم العالمى ، كما هو الشأن على المستويات الأخرى ، فان ضرورة التنفيذ تقضى بمناقشة أى نقص أو شائبة فى نظام الحكم • وطاعة نظام الحكم العالمى ضرورية • ولكنها اذا كانت طاعة بدون عقوبات مصطنعة أو مكافآت ، فذلك خير وأحسن تأويلا • وتصبح قوة البوليس الدولى قوة عرضية ، ناشئة من حقيقة احجام المجتمعات المتعددة للانسانية ، عن الطاعة ، بحيث يكون خوفهم أو جشعهم عندئذ هو الذى يوافق ، وليس ارادتهم الأخلاقية •

وحيث ان السياسة العالمية تعتمد على نفس الأساس الذى تعتمد عليه السياسات الأخرى ، فهى اذن تخضع لأحكام معيارية مماثلة • ويمكن الحكم على أدائياتها بقوتها أو ضعفها ، وبالدرجة التى تعكس بها رأيا قد كون بحرية • وقد تمتدح أو تلام تبعا لولائها أو عدمه لهدفها الأخلاقى لبلوغ عدم التطاحن وعدم الصراع والتعاون ، وتبعا لخدمتها أو عدم خدمتها لهذا الغرض بسعة أفق واستنارة •

ان السلطة المسوغة لحكومة عالمية تكمن فى سمو الكل على الجزء ، وليس فى سمو جزء على جزء آخر • ان المصلحة الذاتية لدولة من الدول ليست نهائية أخلاقية ، ولكنها فى نفس الوقت لا تنسخها أو تبطلها ، بأى حق ، المصلحة

الذاتية لأى دولة أخرى ، ولكن فقط بالاتفاق الودى بين كل الدول • ومن ذلك الاتفاق تتكون السيادة المتساوية لكل المجتمعات التى تحكم نفسها كبيرة كانت أو صغيرة ، وهو العلة المنطقية الدولية لتلك « المساواة الطبيعية » التى تنطوى عليها كل نظم الحكم •

— ٩ —

وبعد أن يرضى نظام الحكم ، بالتعريف ، قانون العالمة ، فانه لا يزال خاضعا لقانون التحررية • وحجة هذا القانون هى المحافظة على أكبر مقدار من الحرية القومية التى تتمشى مع النظام الدولى والتعاون الدولى • وهذه الحجة لا تسوغ فقط مطمح القومية المستقلة من جانب المستعمرات والمناطق التابعة ، ولكنها تسوغ أيضا عدم رغبة « الدول » فى أن تسلم سيادتها الحاضرة الى دولة فوقية تسمو على الجميع •

ان القومية — مهما كانت ضروب الغلو التى تنشأ عنها، والتى تعيها الانسانية وعيا مؤلما — مثل الاعتداء ، الانعرالية ، الانانية على نطاق واسع — تدل على تشابه فى التفكير ، وعلى التألف الوثيق الناشئين من الاشتراك فى الوطن الاقليمى ، واللغة ، والعنصر ، والتقاليد ، ومئات الاسباب الأخرى التى تزيد جميعا احتمال تعبير الحكومة الوطنية عن ارادات شعوبها وفهمها لمصالحها • وما كانت الدولية لتبلغ طورها الناقص من النمو الموجود الآن لولا وجسود الوطنية • والخطوة الثانية الى الامام فى التنظيم السياسى ليست هدم القومية أو القضاء عليها ، حتى ولو كان هذا ممكنا ، ولكن دعمها ، وفى نفس الوقت ملائمة نفسها لمقتضيات الدولية •

وإذا أراد نظام الحكم العالمى أن يعمل متضامنا مع القومية لا ضلها ، فينبغى أن يتخذ شكلا فيدراليا لا وحدويا • وستكون لمقتضيات نظام الحكم العالمى أسبقية على مقتضيات نظام الحكم القومى ، ولكنها لن تؤثر الا على جزء صغير من نظام الحكم القومى • وستوجد ولاءات داخل ولاءات ، وسيكون الأوسع أقل انتشارا من الأضيق • ان الكلمة الجامعة بأن الحكومة ينبغى أن تكون ترخيصية لا تمكينية ، ستطبق بدرجة متزايدة كلما اتسعت نطاقاتها • وسيوجد نظام حكم عالمى يشكل سياسة العالم ويفرضها ، اذا اقتضى الأمر ، على أى جزء فى العالم ، ولكن هذه السياسة والضبط ستدبران بطريقة تترك

أكبر مجال ممكن للتوجيه الذاتي للدول الاعضاء • وستهتم بالتسهيلات التي قد تتعاون بها الشعوب والمصالح الشخصية ، وستتيح - فوق كل شيء - اطارا واسعا من الأمن تدبر في نطاقه الشعوب والمصالح الشخصية امورها دون وجل • وسيكون نظام الحكم العالمى - مثله فى ذلك مثل كل نظام حكم متحرر نظاما يتحد فيه الناس لخلق الفرصة للاختلاف الودى •

ان نظام حكم عالمى متحرر سيشجع ولا يلغى حرية الدول المكونة له • ولن يشجع - بسبب اهتمامه بالحكومات القومية - ان تصمم الحكومات آذانها عن احتياجات الأشخاص والجماعات التي عليها ان تخدمها • وبالجمله فاذا كان لنظام حكم عالمى - ان يخدم غرضه الأخلاقى ، فينبغى ان يكون متحررا بطريقة مباشرة وغير مباشرة • ان الفرد ومصالحه هى الشيء ذو الأهمية فى سلم نظام الحكم من قمته الى قاعه • ولكى ينشأ نظام الحكم من حكم الذات الى الحكم القومى ، ومن الحكم القومى الى الحكم فوق القومى ، فينبغى ان يلتفت دائما الى الوراء ناظرا الى افراده الأشخاص ، وذلك لكى ينعش سيادته المشروعة ، ولكى يوزع فوائدها •

— ١٠ —

ان منشأ الحرب ليس لغزا • ولسنا بحاجة أن نرده الى أى غريزة عجيبة ، أو نعزوه الى حتمية قانون التاريخ ، أو الى طرد من رحمة الله • ان الحرب ليست الا معركة كبيرة ، وليس من الصعب أن نفسر أسباب الخصام والعراك • ولا توجد مصلحة انسانية قد لا تؤدى بالناس الى الصراع ، ولا يوجد صراع قد لا يؤدى الى العنف • ان الحرب - بالنظرة العامة الشاملة - ليست شيئا معقولا ، وكلما زادت تكاليفها قلت معقوليتها • ولكن هذا لا يجعلها عديمة التفسير ، لأن الناس يتميزون بأنهم لا يمتنعون الرأى الأرحب ، ولا يحسبون التكاليف النهائية • ففوق ووراء نزعة أى مصلحة الى تأكيد نفسها دون اعتبار للتكاليف ، ونزعة أى مصلحتين الى تأكيد نفسيهما دون اعتبارهما للتكاليف بالنسبة لغيرهما ، فثمة نزعة عند كل مصلحة لتوقع جور الأخرى ، والمبادرة الى العنف كوسيلة دفاعية ، وليست الصعوبة فى تفسير حدوث الحرب ، ولكن فى تسويقها • انها تقض مباشر للمبدأ الأخلاقى للتناسق ،

وبإيجاز فإن الحرب شر أخلاقي ، والسلام خير أخلاقي (٦) .

ولا يقف شر الحرب الأخلاقي عند مجرد انزال الضرر بالعدو الخارجي . انه شر داخلي . ان حمى الحرب هي أكثر الحميات اصابة بالعمى بين كل الأهواء الجماعية التي تؤثر على التفكير ، وتعمى الناس عن مصالحهم المتعددة . فقد تحل محل القيم الاقتصادية والثقافية المتعددة للأفراد والجماعات ، قيمة المجد العرضية والوقعية . وحتى هذا لا يتمتع بها سوى قلة من أولئك الذين يدفعون الثمن . انها تختصر الحريات المدنية بقسوة . وبارغامها للشعب برمته على الانشغال بالحرب ، فانها تضيق مجال الاختيار الشخصي أو تقضى عليه ، ومن ثم توقف نمو التحررية ، أو تعكس خط سيرها .

وعلى الرغم من أن الحرب في ذاتها تخالف المثال الأخلاقي مخالفة صريحة ، الا أنها قد تشارك في الأخلاق . انها تمثل السخرية المفجعة بأن الأخلاقية في حدود قد تستخدم كوسيلة للأخلاقية من خلف . ان الولاء لأمن الوطن أو حتى لاعتدائه ، قد يدفع الأشخاص والجماعات أن يكونوا أقل خسة وأقل أنانية وأقل تهورا وشجارا فيما بينهم ، عما هم عليه في وقت السلام . ولكن عندما يقوى الايثار الضيق الاثر الواسعة يتفوق الشر الأكبر على الخير الأقل .

ان اعلان الحرب اليوم - لأنه فيما يبدو الوسيلة الوحيدة للاستمتاع بالسلام غدا وفيما يقبل من أيام - يعطى خير مثال للأخلاق الموقوتة . ولكن اذا سوغت الحرب بأنها ضرورة يؤسف لها يفرضها الهدف الأبعد للسلام ، فينبغي أن تكون الضرورة ضرورة حقيقية ، بعد استنفاد ومحاولة كل بديل متاح للسلام ؛ واذا اعتبرت الضرورة ضرورة يؤسف لها ، فينبغي أن يؤسف لها حقا ، بمعنى أنه ينبغي أن تكون تبعية لحب السلام ، ذلك الحب الذي يظل حيا في القلب ، مستعدا أن تكون له السيطرة الكاملة متى سمحت الظروف بذلك . وهذا مما يضع عبئا قاسيا على الأمانة الانسانية . وقد تخفى احتياجات السلام التقية شهوات استعمارية . ولكن ليس معنى هذا أنه لا يمكن الجمع بين الحرب وبين رغبة صادقة في السلام . ويدل على ذلك رجال مثل لتكولين أو

(٦) من الواقع أن الرأي المذكور هنا يشبه رأي هوبز دون أنانية ، سواء من الناحية النفسية أو الأخلاقية ، ودون اطلاقه السياسي : ان حالة الحرب هي جوهر كل شيء أخلاقي ، وأول شعار للأخلاقية « بحث عن السلام » .

او ودرو ولسن - الذين يعلنون الحرب بحزم ، ولكن دون فرح أو زهو ، ويقاسمون في داخل انفسهم صراعا بين الخير المثالي والوسائل التى يجدون انفسهم مضطرين الى استخدامها •

ان التهديد بالحرب لمنع الحرب ، أو اعلان الحرب لانهاء الحرب ، عمل خوان من الناحية النفسية ، ولكنه ليس متناقضا اخلاقيا • ان السعادة المتسقة كمارب يمكن بلوغه عن طريق تنظيم الشعوب والانسانية - يمكن أن تخدم بالعنف فى وقت معين ، أحسن مما تخدم بالهرب أو التسليم • وأما متى تكون هذه الحالة وما مداها ، فمسألة مادية تتوقف على الوضع القائم ، وعلى الامكانيات المتاحة للعمل الفعال • ان الأخلاق تملئ المبدأ العام القائل بأن الشر عندما يستعمل ، فأنما يستعمل لغايات خيرة ، مع الاصرار والعزم على ألا يستعمل الا لتحقيق غايات خيرة ، وأن يؤخذ فى الاعتبار أن استعماله قد يؤدي الى نسيان الهدف الخير وفساد الارادة الخيرة أو احباط هدف أفضل •

ويمكن الحكم على الدبلوماسية بنفس المعايير التى نحكم بها على الحرب ، عندما تكون ، وهى غالبا ما تكون ، نوعا من الحرب - الحرب الكلامية أو حرب الأعصاب ، حرب التآمر والخداع والتهديدات المقنعة • والدبلوماسية بهذا المعنى - تشبه الحرب - فى أنها ضرورة يؤسف لها اخلاقيا • ولكن يوجد مفهوم آخر تكون فيه الدبلوماسية نفسها سبيلا اخلاقيا - من صميم وجوهر الاخلاق ذاتها ، وهى مغزى المناقشة ابتغاء الوصول الى اتفاق • وتكون الدبلوماسية فى هذه الحالة عملية اتفاق جماعى - وتشبه المساومة الجماعية - بمثابة التقاء عقول يكون كل منها وصيا على مصالح ، ولكنه يعطف فى نفس الوقت على المصالح المنافسة ، ويكون قادرا بدرجة ما على الشهامة والحياد والقسط •

- ١١ -

ان التكنولوجيا السياسية تتكون من أحكام تستعار من أى فرع من فروع المعرفة ، ثم تصاغ لاستعمال سياسى • وتيسر المعرفة الانسانية جميعا للاستعمال السياسى ، ولا يوجد فرع من فروع المعرفة لا يصلح للاستعمال السياسى ، وذلك للتعقيد الكبير للفعل السياسى وسعة مداه • ان معرفة الطبيعة والطبيعة الانسانية ، تخدم فنون السياسة ، ممتدة من القياس التقريبى الى الطبيعة

النوعية والتحليل النفسى ، انها تخدم ، بمعرفة المصالح المكتسبة للناس ، وأشكال التنظيم الاجتماعى ، لا التنظيم السياسى نفسه فحسب، بل التنظيم غير السياسى - سواء أكان أسرة أم مدرسة أم معبدا أم اقتصادا أم قانونا أم فنا جيلا أم علما . ويحتاج صانع نظام الحكم ومديره ومنفذه ، الحكيم جدا والماهر جدا الى استعدادات جبارة وعتاد فائق ، لدرجة أن الناس خلعوا عليه فيما مضى صفات الآلهة ، أو نسبوا اليه ضروبا من الوحي ، وصنّوا من الإلهام من لدن اله . بيد أنه فى المدى الطويل آثر الناس فهمهم الناقص لفنون السياسة ، على التنازل التحكمى العقدى ، أو التسليم الغامض لمن يدعون أنه كشف عنهم الحجاب ، وأحلوا محلهم موظفين من الخبراء .

وبدل اللفظ القبيح الصيت « مكيا فيلية » على أن الخبرة السياسية تتناسب مع مدى استخدام الأسلوب المكيا فيلى . وقد أسدى صاحب هذا الاسم الأصلى، نصيحة الى أمير ايطالى ، حقيقى وفرضى ، أراد أن يحصل على السلطة ويحافظ عليها . وكأى ناصح أو مشير فقد لاءم نصيحته لمصلحة عميله ، وكان من نتيجة ذلك أن لحقت به وصمة شهرة كل خير ، سواء أكان واضع خطة حربية ، أم عالما نفسانيا أم محاميا أم سياسيا محترفا ، استخدم لغرض معين ، ويستحق أجرته دون اعتبار لقيمة ما استؤجر عليه .

ان حقيقة كون النجاح السياسى يمكن بلوغه على المستوى الأدنى لأضيق أنواع الأنانية وأحط درجات الدهشة ، ينبغى ألا تحجب عنا حقيقة أن السياسة فىسمى مراتبها تحتاج أيضا الى اتفاق وحذق لأدواتها وعددها المناسبة . ان نظام الحكم المثالى - أى نظام الحكم الذى تكون أداتية حكومته قوية ومستمرة وممثلة للمحكومين ، الأمين على هدفه الأخلاقى الواسع الأفق ، المنحرر ، الذى يتميز بالشمول ، يتطلب مزيدا من الخبرة الفنية والتقنيكية ، يفوق ما يتطلبه نظام حكم فج فاسد منحرف يدعى لسوء الحظ « سياسة » .

ان نفس الصعوبات التى تحقيق بالعمل السياسى فى عصرنا الحاضر ، تؤكد الحقيقة الأساسية التى تقول ان نظام الحكم تنظيم يدبره الناس لتحقيق مصالحهم ، وليس كائنا عضويا وجد من قبل ، أو مجرد ارث تاريخى . ان العقوبات التى لا تكاد تحتل ، التى تواجه الناس فى صنعه وفى تعديله تبرهن على أن نظام الحكم من عمل الانسان ، وليس شيئا طبيعيا أو ربانيا ، وهى تكشف فى نفس الوقت عن الطريقة التى ينبغى أن يصنع بها اذا أريد صنعه

صناعة جيدة • فاذا أريد أن يكون نظام الحكم متقن الصنع ، فانه خليق بأن يجهد القدرات الانسانية الى الحد الأقصى ، بما فى ذلك ، فى الوقت الحاضر ، القدرة ، التى لم تجرب للعقل الانسانى ، على أن يتجاوز الحدود المألوفة للدولة القومية •

وليس ثمة بديل ثالث ، فاما قنوط وتسليم ، أو جهد صابر يشمل دوائر أكبر وأكبر من الناس ، ويمتد عبر سنين طويلة وأجيال وقرون ، بقدر ما يتطلبه تنفيذ العمل • ان حقيقة أن الحكومة عندما تشتت فأنها تصبح عرضة لسقطاتها المميزة لكل ضروب الحكومات ، ولما فيها من نقص وشوائب - ينبغى ألا يسمح لها بأن تحجب حقيقة أن الحكومة من حيث المبدأ هى خير صديق لكل امرئ - وهى تأمينه النهائى ، وضمانه الذى لا غنى عنه حتى عندما تكون ملاذه الأخير •

الفصل الرابع عشر القانون والتشريع

ان القانون ، مثله فى ذلك مثل نظام الحكم ، احد تلك الامور المألوفة التى نادرا ما تظفر بتعريف ، والتى - مثلها فى ذلك مثل نظام الحكم - تمس الحياة الانسانية فى كل وجوها . وتزداد صعوبة التعريف هنا بحقيقة انه فى حين أن نظام الحكم ، لا مرأى ، نظام ثقافى ، نجد أن القانون ينتمى أيضا الى دولة الطبيعة ، وليس هذا مجرد مصادفة من صنع اللغة ، بل ان ثمة صفة مشتركة فى المعنى .

والبحث فى هذا المعنى الواسع الذى يجعل من جميع قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع وقوانين الله وقوانين الانسان « قوانين » ، يرجع بنا الى فرق أساسى فى التفكير ، واذا اعتبر الفكر عاكسا لطابع ما يفكر فيه ، فانه يرجع بنا الى فرق أساسى فى الكينونة ذاتها . وقد أدى تفسير هذا الفرق الى انقسام الفلاسفة من قديم ، لانهم لا يستطيعون تجاهله ، وان اختلفوا فى تأويله . والفرقة موضع البحث تفرقة بين العام والخاص . ان الأشخاص المحددين أو الأشياء أو الموضوعات أو الأحداث التى تحدث منفردة أو تحدث مرة واحدة ، والتى تكون فى مجموعها الطبيعية والتاريخ ، تنقسم الى أنواع أو طبقات من النظائر والأشباه ، وما يدرك فى خاصيته يمكن أن يفهم فى عموميته - فى عموميات متعددة ، وفى سلسلة من التعميمات الآخذة فى الاتساع .

ويمكن فهم العلاقة بين الخاص والعام بوجه من أحد وجهين ، وهى تمثل كليهما بالفعل . فيمكن فهمها على أنها اشتمال ، وتستعمل لأغراض التصنيف ، أو يمكن فهمها بوجه التحديد ، وتستخدم فى أغراض التفسير . ان الخاص ينتمى الى العام ، ومن ثم كان حقا أن نقول عن أى خاص انه عام معين ، كان نقول عن سقراط انه « انسان » . ولكن العام يملك خاصية ، ومن ثم يصح أن نقول عن أى عام انه يعين ما ستكون عليه خاصاته أو ما ستؤديه ، كان نقول ان « الانسان » يتجلى فى سقراط . وهذه العبارات ليست تناسبية : فالانسان ليس سقراطا ، كما أن الانسان لا يتمثل فى سقراط .

ولقد وصلنا الآن الى نقطة يمكن عندها استعمال الاصطلاح « قانون » والاصطلاحات القريبة منه ، دون أن نتعدى على الاستعمال . واذا فهمت على الوجه الثاني ، فإن العلاقة بين الخاص والعام يمكن التعبير عنها بقولنا ان العام يضبط ويحكم وينظم خاصاته ، او أنه قانون خاصاته .

بيد أن العموميات ترتبط أيضا بعموميات أخرى ، والأجزاء الخاصة ترتبط بأجزاء خاصة أخرى بواسطة العموميات المشتركة أو المرتبطة . ومن ثم يرتبط المعلم العام بالطالب العام ، وتنسحب هذه العلاقة على سقراط وأفلاطون . واذا فهمت هذه الخاصات فهما صحيحا ، يمكن التحويل عليها في أن تكون كما يتطلبه المفهوم والمفاهيم المرتبطة ، وأنها تتصرف هكذا بصرف النظر عن مميزاتها الأخرى ، ودون اعتبار للظروف المتعددة المتغيرة . فإذا كان سقراط معلما ، وكان أفلاطون حقا تلميذا له ، فلا بد أن سقراط كون عقل أفلاطون ، مهما كانت العلاقة بينهما ، وهذا الوجه من الوضع الذي يعبر عنه بالقول « دون اعتبار ، أو » مهما كان ، هو الذي يكون عنصر « الالتزام » في القانون . ان الخاص لا يمكن أن يتفادى عامة ، والمميزات التي توجد خاراج عامة لا حيلة له في تفادياها .

ان الأشياء الخاصة والأحداث الخاصة تكون « نظاما » اذا فهمت على أنها خيوط وصل للعمومية . ان الطبيعة نظام ، ومعرفة نسقها معرفة لقوانينها . ان قوانين الطبيعة هي العلاقات بين العموميات التي تصبح خاصة في الأشياء الموجودة والأحداث التي ليست من صنع الانسان ، وصياغة هذه القوانين بواسطة العقل العارف يكون « القوانين العلمية » مثل قوانين الطبيعة والكيمياء . ان قانون الطبيعة ينتمى الى الطبيعة ، وينتمى قانون العلم الى الثقافة .

ولكن للثقافة قوانين كما للطبيعة . ان الحقائق التي من صنع الانسان أشياء خاصة من عموميات ، وهي ترتبط وتوصف حسب عمومياتها . وهي لا توصف حسابيا عادة أو على الأقل حسب أى علم حساب متيسر حتى الآن . ولكن توجد قوانين ، مهما كان اكتشافها ناقصا ، تقرر الأمور الانسانية ، وهذه هي القوانين التي تهتم بها العلوم الثقافية ما دامت تستخدم المنهج التفسيري .

ومن الواضح أننا نحتاج الى اصطلاح معين نميز به القوانين التي « تنتمى »

الى ميادين الطبيعة والثقافة ، من القوانين العلمية التى تعرف بها وتصاغ .
 ان التعبير « قانون الطبيعة » لا يكفى وذلك لوجود « قوانين الثقافة » ايضا .
 وقد تسمى القوانين الحقيقية أو الاجرائية أو الفعلية أو الحاكمة أو المقررة .
 وهى ترتبط بالقوانين العلمية كما يرتبط حادث بفكرته . وبمقدار صحة الفكرة
 فانها تصبح متطابقة مع الحادث . وبالمثل بمقدار ما يكون القانون العلمى
 صحيحا ، فانه يصبح لا فرق بينه وبين قانون الطبيعة أو الثقافة الذى
 يصدق عليه .

— ٢ —

ان القانون الخاص بالحقوق أو الالتزامات ، مادة التشريع — قانون مبرم
 يشترك مع القانون جميعا فى الطابع العام ، وهو ربط الاشياء الخاصة بأشائها
 العامة ، وطابعه المميز يكمن فى أنه قانون ارادات ، وقانون بواسطة ارادات .
 وهو طوعى فى التطبيق وفى السن على السواء . والنظام الناتج نظام تفرضه
 الذات على نفسها .

ان الناس يلتزمون بقانون تشريعى ويمثلون له باختيارهم . وذلك بموازنة
 مصالحهم وتكاملها . ولا يعنى هذا أنهم لا يمثلون ، فانهم ان لم يفعلوا فلن
 يكون ثمة نظام . على أن الاختيار لا يحدد بالشطط والشدوذ ، ان اختيار
 نفس الشيء ليس أقل ، من حيث كونه اختيارا ، من اختيار الشيء المختلف .
 وعندما يختار الناس الحق أو الخير فمن المتوقع أن تتفق اختياراتهم . والافتراض
 بأن الاختلاف لا التشابه دليل على الارادة يعنى فقط أن الناس عندما يتفقون
 طوعا فان تشابههم لا يرجع الى أسباب أخرى معينة ، مثل العادة أو التقليد
 اللذين يتحقق بهما التشابه بطريقة أكثر سهولة وشيوعا .

ان النظام التشريعى — اذن — هو نظام تكون فيه عمومية الأعضاء مكونة من
 عمومية اراداتهم . ان النجوم فى مداراتها تطيع قوانين علم الفلك ، ولكنها
 لا تختار أن تفعل ذلك . ومن ثم فاذا أمر يوشع الشمس والقمر أن يتحركا
 فى مداريهما بدلا من أن يقفا وطاعاه اختيارا فان قوانين الحركة تصبح عند
 ذلك قوانين تشريعية .

واذا كانت قوانين الأجرام السماوية مفروضة عليها من الله — كما تذكر
 قصة الخلق ، فان هذه القوانين لن تكون قوانين تشريعية الا اذا افترض أنه

تعين اقناع الأفلاك بطاعتها • ان العمل بموجب القانون التشريعى ينبغى أن يستحث استحثاثا • وهو يعمل عن طريق الاختيار ، واختياره على نطاق عام هو الذى يوجد •

والخصيصة الثانية للقانون التشريعى انه لا يسن من الناس فقط ، ولكن يسن بهم • ان القانون التشريعى يوجد فى المجتمع بنفس الطريقة التى يوجد بها قانون الطبيعة فى الطبيعة ، ولكنه يوضع فى المجتمع • ان الناس يتخذون اختيار القانون الذى يطعمونه ، وهم باختيارهم يصطنعونه لأسباب تبدو لهم وجيبة • وبعبارة أخرى ، فان القانون التشريعى يوجد من أجل شيء ، وهو يصنع من أجل ذلك الشيء • وله وظيفة ، وهى أنه يدخل التنظيم فى الحياة الانسانية • ان القانون التشريعى هو نظام من العموميات • المصوت ، والمواطن والمالك ، ودافع الضرائب ، والزوج والزوجة ، وصاحب الملك والسكان ، والمدعى والمدعى عليه ، والدائن والمدين وآخرين لا حصر لهم - يتمثلون فى الأعضاء الخاصين للمجتمع ، وعندما يفهم الأعضاء القانون على هذا النحو ، فانه يجعل سلوكهم قابلا للتنبؤ به • وما دام الناس يعيشون عيشة قانونية فانهم يعتمدون على بعضهم البعض ، لا اعتماد آلات ذاتية الحركة ، ولكن ككائنات تتصرف طوعا باختيارها •

هذه هى الوظيفة الأولية والمباشرة للقانون • وعندما تؤدى هذه الوظيفة فالقانون كائن ، وعندئذ يحاول تشريع تفسيرى أن يكتشف الطريقة التى يمكن أن يوجد بها ، وسيكشف البحث الأوفى فى هذه الوظيفة المعايير الأداتية أو الشرعية البحتة للقانون ، وفى نفس الوقت يفضى الى افشاء هدفه الأخلاقى النهائى •

— ٣ —

ومن الواضح أن القانون يرتبط ارتباطا وثيقا بنظام الحكم - وهذا أمر فى غاية الوضوح ، حتى انهما ليتطابقان غالبا ، مما يؤدى الى اضطرابهما كليهما ان الوكالات العامة للقانون جزء من اطار الحكومة • ان الفروع التشريعية والقانونية للحكومة تصنع القانون، ويديره الفرع التنفيذى للحكومة • ويفرض القانون - مثله فى ذلك مثل قرارات الحكومة - وعندما يفرض تكون السلطة السياسية هى أداة التنفيذ • ولكن مهما كان مقدار الاختلاط بين القانون

والحكومة فى النظام الاجتماعى الا أن فكرتيهما الجوهريتين متميزتان • وإذا لم يكن هذا هكذا فلا معنى للحديث عن « حكومة بالقانون » ، التى تتضمن على الأقل الامكان النظرى لوجود حكومة بدون قانون ، ويوجد احتمال مشابه لوجود قانون بدون حكومة •

ان نظام حكم دون قانون يسمى « الحكومة الشخصية » (١) • ومن المفروض أنه لم توجد حكومة على الإطلاق دون قوانين ، ولكن حكومة كهذه تحدد على أنها حكومة تكون فيها الحكومة نفسها فوق القانون أو خارجه ، أو أنها تحكم بالمرسوم أو الفرمان (مثل قوانين المصادرة أو الامتيازات الخاصة) ، وتكون موجهة الى أشخاص معينين فقط • وعندما تعمم سلطة الحاكم نفسها بطريقة يمكن بها أن يصطنعها حكام شرعيون متتابعون ، تكون الحكومة حكومة « قانونية أو دستورية » ، وعندما توجه الى فئات من الناس ، يمكن أن يمثلهم أفراد خراس متعددون ، تكون حكومة بالقانون •

ونناقش فكرة عدم وجود قانون دون نظام حكم أولا ، من ناحية أنه اذا كان للقانون أن يطاع فينبغى أن يعرف ، ويفترض أنه يتبع هذا أنه ينبغى أن يعلن ، وأن يصدر من رئيس الدولة • ولكن على الرغم من شيوع حدوث هذا فإنه ليس ضروريا • ان القانون العرفى لا يعلن من المركز الرئيسى للسلطة ، ولكن يعرفه كل فرد عن طريق ضميره الاجتماعى • وينتقل من واحد الى آخر عن طريق الأيحاء أو التقليد بواسطة الأدب ، أو النصيب التذكارية ، أو الرموز • وقد أدت هذه الطريقة الهامة لمعرفة القانون ببعض الفلاسفة الاجتماعيين الى أن يستمدوا كل القانون من العرف ، وأن يؤكد فلاسفة آخرون أن أسس القانون يكشف عنها لكل فرد بواسطة « الضوء الطبيعى » للعقل • وحتى عندما يذاع القانون ، فلا حاجة لأن تذيبه السلطة السياسية ، فقد يذيعه المتنبئون والكتب المقدسة ، مثل القرآن والأناجيل ، أو السلطة الكنسية التى تتحدث باسم الله • وعندما تذيبه سلطة مركزية سواء أكانت سياسية أم غير سياسية فلا حاجة بها - ولو أنها فى العادة تفضل ذلك - الى أن تتخذ صفة الأمر • فقد يكون وعظا لا أمرا ، وقد يكون بيانا ممزوجا بقليل من العاطفة ، أو خاليا من العاطفة •

(١) « ينبغى ألا نقطع رعايانا من قوانيننا ونكبلهم بارادتنا » •

شمكسبير - مسرحية هنرى الثامن الفصل الأول المشهد الثانى •

والحجة التي تستخدم عادة للبرهنة على اعتماد القانون على نظام الحكم ، هي مطلب التنفيذ • فإذا كان على القانون أن يمنح المجتمع فائدة النظام والانتظام ، فينبغي أن يعمل به ويراعى بصفة عامة ، وإذا لم يوجد ما يؤكد عمل الآخرين به ، فلا سبب يدعو فردا أن يخضع له ، ولما كانت الطبيعة الانسانية على ما هي عليه ، فلن يكون لدى الفرد التأكيد الا اذا وجد ضمان • ففي حالة نقص في اللحم أخيرا أصدر محافظ نيويورك « رجا » أن تمتنع المطاعم عن تقديم اللحم يوم الاثنين • وقد نشرت الصحف أن عدیدا من المطاعم تجاهلت « الرجا » وأن الآخرين اشتكوا ، أو كما قالت الصحف : « الذين يكثرثون يتعبون » ، « متحدث يقول ينبغي أن يعمل الكل بموجب الرجا أو يترك المشروع » (٢) • ومضمون ذلك أن الحكم ينبغي أن ينفذ بالعقوبات ، والا فلا توجد فائدة عامة • وأولئك الذين يراعون القانون هم الخاسرون بمراعاتهم وتنفيذهم للقانون (الرجا) • وينطبق نفس المنطق على سلسلة القوانين برمتها من المستوى الجزئي القليل الأهمية الى القوانين التي تحكم أقدس حريات وحقوق الناس • ومن ثم يلحق بالقانون الأولى أو قانون الدرجة الأولى ، قانون اضافي - قانون عقوبات ينص على أن كل من يكسر القانون الأولى ، ينال جزاءه من العقوبة •

ومن ثم ينص قانون العقوبات على أن يعدم القاتل ويسجن مدى الحياة ، وينص القانون الأولى على أن يحترم كل حياة الآخر ، وأن يتجنب إيذاء الآخر ، حتى يؤدي كل عمله دون تسليح ، مع التمتع بسلامة الجسم • وبسبب عنف الكره أو اغراء الربح من وراء ازالة شخص آخر من الوجود ، فإن الناس لا يزالون على الرغم من سماحة القانون ونعمته ، وعلى الرغم من سنن الضمير ، يقتل بعضهم بعضا من آن لآخر • صحيح ان القتل استثناء ، ولكن وجود قاتل فرد مطلق السراح في مجتمع ، كاف لان يشيع فيه الرعب ، ومن ثم يوجد قانون ثانوي يفرض عقوبة قاسية على القاتل الفرضي - الذي يعرف عندئذ ما الذي ينتظره ، وأولئك الذين يفرون القانون بالقياس الى تنفيذه ، يضطرون عندئذ الى القول بأنه ليس ثمة قانون للتأمين الجسماني ، وانما فقط قانون ضد القتل • لا قانون للبريء ولكن للمذنب فقط - وهو قول لا يوجد قول أكثر منه خبالا وعدم معقولية ، ذلك بأن قانون العقوبات يستمد معناه من القانون

غير العقوبى • وإذا لم توجد قوانين تخرق ، فلن يوجد معتد على القانون ليعاقب •

ان العقوبة أو التهديد بالعقوبة - العقوبة بالمدرسة ، بالابوين ، بالكنيسة ، بالله ، بالاستهجان الاجتماعي ، أو بالحكومة - دليل على فشل القانون لا على نجاحه ، انه أداة لمعالجة الخروج على القانون : وكلما كثرت العقوبة قل القانون • ان العقوبة دعامة مساعدة تبرهن على ضعف البناء التشريعى • ولا ضرورة لعقوبات فى نظام قانونى مثالى، أى مجتمع استكمل مقوماته قانونيا، اذ سيكون «مراعيا للقانون» • ولن يختار الناس طاعة القانون فحسب، ولكن سيختارون القانون الذى يطيعونه (٢) •

وينبغى أن يتسنى لنا الآن أن نجيب على السؤال التالى « متى يمكن أن يقال انه يوجد قانون ؟ » وتوجد اجابات عديدة على هذا السؤال • يوجد القانون التشريعى - فى مفهومه الاول والاكثر أساسية - عندما يطاع ؟ عندما ينظم المسلك الانسانى بالفعل - وعندما يعمل الناس بموجبه ، وعندما يمكن اذن التنبؤ بمسلكتهم الطوعى • ولكن يمكن أن يقال انه قائم أيضا عندما يذاع • وفى كلا هذين الحالين يصبح القانون جزءا من وصف حدث تاريخى ، فعل طاعته أو فعل تاركه ، ولكن يوجد عنصر مشترك فى هذين الفعلين ، أى القانون كما يفهم « أو القانون كفكرة أو معنى • وهذا هو جسم القانون ، أو الشريعة ، الذى قد يسجل أو لا يسجل • انه ما يريده المشرع أو يقصده ، « القرار » الذى تصدره « المحكمة » • انه القانون « الموضوعى » بالمفهوم الذى تكون فيه كلمة « فيه نظر » قد استعملت من قبل لتحديد موضوع المنفعة •

ولكن فى حين أن القانون بهذا المعنى الأخير والمجرد لا يوجد بحد ذاته ، الا انه قائم فى ذاته ، بمعنى أن الانسان يستطيع أن يقول انه ما هو ، أو أنه يوجد قانون كهذا • ويمكن تفسيره أو مقارنته بقوانين أخرى • أو الحكم عليه بالسوابق ، أو استنتاجه من قوانين أخرى ، أو اتخاذه فرضا منطقيا كمقدمة

(٣) انظر الفقرة التالية من كانط للاطلاع على عرض كلاسيكى لهذا الرأى « ان دستوراً يسمح بأكبر قدر من الحرية الانسانية مراعىا للقوانين التى تجعل جوهرية كل فرد متسقة مع حرية الآخرين جميعا فكرة ضرورية، ينبغى اعتبارها أساسية ، لا لاصدار الدستور فقط » ولكن فى كل قوانينه ، وكلما ازداد تناسق التشريع والحكومة مع الفكرة •

تستنتج منها قوانين أخرى ، وتطبق في الحكم على حالات خاصة . وهذا هو الوجه الشكلي الجامد نسبيا للقانون ، الذي تؤكده المدرسة « التحليلية » للتشريع .

— ٤ —

وقد يكتشف القانون أو يوجد في معنيين - فقد يفسر مضمونه الفكري بنصوصه الخاصة ، أو يقارن بمضمون فكري لقانون آخر ، وبعبارة أخرى أن له قواعده التركيبية العضوية (المورفولوجية) المجردة ، كما يحدث عندما يقارن شخص بين مجموعة من قوانين الزواج وأخرى . أو قد يوجد القانون في المكان والزمان الذي أصدر فيه أو نطق به أو أعلن أو أمر به أو نفذ ، أو روعى أو عمل بموجبه . أن توكيد القانون للعمل بموجبه ، أى تحديد القانون الملزم ، يكمن وراء الرأي القائل بأن القانون يتطابق أخيرا مع تفسير الحاكم له . ومن المحال أن نعرف على وجه التحديد ما هو قانون معين حتى يقرر تطبيقه ، وأولئك الذين يصدرون القرارات يستطيعون إذن عمل القوانين . أن جزءا كبيرا من القانون - مثل القانون العام - يبدأ بقرارات تشريعية ، ثم تعمم فيما بعد وتنظم وتوضع في دساتير . وهذا هو ما نعنيه عندما نقول قانون « من صنع المحكمة » . وعن طريق إصداره والعمل بموجبه ، يأخذ القانون مكانه في تيار الوجود ، ويتأثر بالأحوال القائمة . وتكون دراسة هذه الظروف الجزء التفسيري لعلم التشريع .

ويدل الإصرار الحديث على المنهج التفسيري على إهمال سابق ، لا لظروف القانون كلية ، ولكن لأنواع معينة من الظروف . أن العقائد التي تقول أن الله أعطى القانون للإنسان عن طريق موسى ، أو أن الحاكم السياسي خلقه ، أو المحاكم أو الضمير أو العقل ، وجد أنها غير كافية ، لأن للقانون ظروفًا وأحوالًا أخرى كثيرة .

أن القانون كحصيللة تاريخية (٤) يعكس كل العوامل والقوى التي تدخل في الحياة الإنسانية . أنه يعكس الطبيعة الإنسانية في مميزاتها الاجتماعية

(٤) عن هذا الانتقال في التركيز على أن التشريع كما هي الحال في العلم السياسي ، يرجع إلى حد بعيد إلى سير هنري ملين ، أنظر « محاضرات في التاريخ الأول للنظم » ١٨٧٥ .

الأصيلة التي لا مفر منها ، والتطور الاجتماعي في كل مراحل الواسعة ، ويتكيف بحاجات الانسان غير العقلية وغرائزه وعاداته وعواطفه وشهواته وضروب تعصبه وتحيزه ، وليس فقط بملكاته السامية من الضمير والعقل . وهو يتمشى مع الأشكال المختلفة للبناء الاجتماعي ، ويتأثر بالقوى السياسية والاقتصادية والمدنية والتربوية والدينية التي تؤثر فيها النظم القرينة الأخرى ، كما يتأثر بالميزات العلمية أو الفنية لتلك الثقافة المحسوسة الملموسة التي يكون جزءا منها . وللقانون ظروفه الداخلية التشريعية ، بالإضافة الى الظروف الخارجة عن نطاق التشريع . وفحوى ذلك كله ، أن القانون التشريعي لا يقيم في عالم منعزل قائم بذاته ، وانما هو مطمور في طوايا محتوى اجتماعي تاريخي . ان قبول المنهج التفسيري في التشريع ينبغي أن يتخذ الحيطة ضد استنتاجين باطلين . فلا يتبع كون النظم القانونية تاريخية - كما يؤكد ذلك من يسمون « بالمدرسة التاريخية » أحيانا - انها مجرد نظم تاريخية ، خالية من المفسون انكسري ولاهدف لها ينبغي ألا يستخدم الفقه التاريخي كوسيلة للجدل والنقاش ضد الفقه التحليلي أو المعياري ، بل يستخدم كتنمة أو تكملة يمكن أن تمدنا بإجابات عن سؤايل مختلف .

ومن ناحية أخرى ، فان الاعتراف بالأسباب غير العقلية للقانون لا يستبعد الأسباب العقلية . ويوجد اتجاه طبيعي لا يمكن الدفاع عنه ، لافتراض أن لحظات الوضوح الذهني غير ذات فعل لندرتها أو لأنها ملوثة باللاعقلية . فكما مال أولئك الذين يرغبون في رفع شأن القانون الى المبالغة في روابطه الجلييلة - وقع نقادهم كذلك في الخطأ المضاد ، بالمبالغة في روابطه الأقل احتراماً .

وهذا الميل للمبالغة في أى شيء تشتم منه رائحة الفضيحة ، يبدو في الشروح الأخيرة للقانون الدستوري على المميزات الشخصية للقضاة أو تحيزهم - كما لو كان القضاة لكونهم غالبا ما يكونون مدفوعين بنزعات - فان معنى ذلك أنه لا يوجد ما يسمى عقلا قانونيا . وبالمثل فان تفسير « اتخاذ الاجراء اللازم » بمصلحة الطبقات المالكة صحيح ما دام يمكن توضيحه ، ولكن ذلك لا يعنى أنه لا يوجد مبدأ « اتخاذ الاجراءات اللازمة » - أو لا يوجد معنى موضوعي ومعيار يمكن أن يتفق عليه القضاة غير المفرضين ويمكن أن يسترشدوا به .

واذا اعتبر القانون في نفسه مقياسا ، فانه يزود بأحكام معيارية يمكن أن

تطبق على أى شخص أو فعل فى نطاق اختصاصه • ومعظم الأحكام القانونية من هذا النوع • فإذا حكمت بالقانون فى معناه العام كما هو قائم ، فإن ما يفعله الناس اما أن يكون قانونيا أو غير قانوني، أى ان أمرا يتفق مع القانون أو لا يتفق • ان التشريع المعيارى لا يهتم بتطبيق القانون، ولكنه يهتم بالقانون نفسه - هل هو خير أو شر • ويشبه الأمر فى القانون الأمر فى نظام الحكم ، فيمكن أن يقوم النظام بالقياس الى فعاليتها الادائية ، أو حسب هدفه الأبعد ، بما فى ذلك تقيظه الخارجى حسب مقاييس النظم الأخرى ، وتقيظه الداخلى حسب المقياس الأخلاقى الذى يشترك فيه مع الضمير ونظام الحكم والاقتصاد •

وأول المقترضات الادائية للقانون أن يطاع • فعندما يعصى القانون بكثرة تؤدى الى القضاء على الثقة المتبادلة بين أولئك الذين يعيشون اسما فى ظله ، فإن القانون لا يقوم بوظيفته فى التنظيم والتوقع • انه قانون سيئ بمعنى الضعف وعدم الكفاية • ويفشل القانون •

وقد ينسب عصيان القانون الى جموح أولئك الذين يطبق عليهم ، ولكن احتمال اطاعته معيار للقانون نفسه - وقد يكون القانون سيئا لأنه لا يأخذ فى اعتباره الطبيعة الانسانية أخذا كافيا ، أو يغفل قوة العواطف الانسانية • ان القانون ينبغى أن يصاغ ويشرع على نحو يجعل من الممكن مراعاته ، وأن يفرض بالقوة أيضا اذا اقتضت الضرورة ذلك • وقد تنبه الراى العام لهذا المقتضى نتيجة لتجربة « التشريع المتعلق بالنفقة » التى برهن فيها القانون على أنه وسيلة غير فعالة للتحكم فى بعض الشهوات الانسانية القوية مثل استهلاك المشروبات الكحولية • وعندما لا يمكن فرض القانون فانه قد يزيد من قوة نفس التصرفات التى يراد منه أن يمنعها ، ويولد اشكالا جديدة من الجريمة (٥) • وموجز القول فثمة اقتصاد فى القانون ، خشية أن يأخذ على عاتقه أكثر مما يستطيع بلوغه بالفعل • ان المبالغة فى إصدار القوانين لا تؤدى الى ارهاق مشرعى القانون وحسب ، ولكنها تؤدى - عن طريق انتشار العصيان له - الى ظهور ضيق بتدخل القانون ، وظهور عادة عامة لعصيان القانون وعدم احترامه •

(٥) زعم البعض « أنه فى خمس سنين قصيرة استولى آل كابوني فى مدنا على بليون دولار زورا من أربع ممنوعات معينة : قانون هاريسون للمخدرات ، وقانون فلورستد ، وقانون يحرم الدعارة ، وقانون يحرم المقامرة ، د • ب • ولسن (مجرمى الستة) ١٩٥١ ، ص ٣٢٩ •

وتتكون فائدة النظام القانوني - شأنه في ذلك شأن نظام الطبيعة - من مضامينه بالنسبة للعد . انه يمكن الاعتماد على الطبيعة فتظل على ما هي عليه مدة تكفي للحصول على نتائج عمل معين . أما القانون التشريعي - فيختلف عن نظام الطبيعة في أنه جزء من تاريخ الانسان . انه تتابع في النظم ، وليس نظاما ثابتا لا يتغير . واذا لم يكن تتابعا لنظم فلن يقدر على التصحيح والنمو . ولكن يوجد حد أدنى للتغيير ، لا يستطيع بعده أن يؤدي وظيفته في جعل التصرف الانساني قابلا للتنبؤ ، ان التغييرات القانونية قد تؤدي الى عدم ثبات وعدم تعويل ، ومن ثم عدم امكان عمل خطط للمدى الطويل . ان قواعد اللعبة تحتاج الى تغيير ، ولكن كثرة تغييرها يؤدي الى استحالة لعبها .

ولأسباب مماثلة قد يمدح القانون أو يذم ، اذا كان متمشيا أو غير متمش مع قانون آخر في نطاق نفس ميدان التشريع . ينبغي أن يتمشى القانون الجديد مع القانون القديم - اذا اريد للنمرء أن « يعرف أين يقف » ، وانه لميب في قوانين الطلاق في الولايات المتحدة انها متضاربة ، لانها تطبق على مواطنين في الولايات المتحدة يتحركون بحرية من مكان الى آخر داخل حدودها . ان مجتمعا تفتقر قوانينه الى التوطد والثبات ، أو تتصارع قوانينه ، مجتمع فوضوى شأنه في ذلك شأن مجتمع لا قانون فيه .

وقد يفشل القانون في تأدية وظيفته عن طريق تعضية أدواته ذاتها . وقد يفشل بتعقيدهاته وتأخيرات أو إجراءاته السخيفة . وقد يفشل لجسوده ، وتصلب شرايينه ، وقصوره الذاتي ، واحلاله الحرف محل الروح . ان القانون يوجد في معناه ، لا في كلماته التي يسجل بها وينقل . والكلمات نفسها ليست وسيلة كاملة للمعنى ، لأن المعنى يعتمد على السياق . وقد تبقى الكلمات بعد أن ينسى السياق الأصلي ، ولا يقوم سياق جديد يعطيها معنى جديدا .

وقد يصير القانون عن طريق آلياته وآليا ومفرط الآلية ، وقد يفشل لعدم قدرة الأفراد - الذين يراد به خدمتهم وحمايتهم - على التوصل به . ان نظام المحلفين ، وفكرة البراءة بالقرينة ، والحق في توكيل محام ، واستجواب الشهود ، وكل طقوس المحاكمة العامة ، تهدف الى حماية الفرد من تعسف القانون أو دكتاتوريته . وتكاليف النزاع القضائي قبيحة الصيت ، وغالبا ما تكون مانعة (٦) .

(٦) أنظر هـ . ت . فاندربلت « الناس والإجراءات في القانون » ، ١٩٤٩
الظر أيضا م . رادين « القانون وأنت » ، ١٩٤٨ وذلك للاطلاع على عرض قيم
لهذا الموضوع العام .

- ٦ -

وقد يحكم على نظام حكما خارجيا بمصلحة غير قانونية أو نظام غير قانوني . وقد ينصب مثل هذا النقد للقانون على أى مستوى يمتد من المصلحة الذاتية لشخص أو طبقة ، الى المعايير العليا للضمير ، ونظام الحكم ، والاقتصاد ، والعلم والفن والدين والتربية ، ان من يقدح فى القانون لأنه يمنعه من فعل شيء يريد أن يفعله ، أو لأنه يجبره على فعل شيء لا يريد أن يفعله ، فانما يحكم عليه معياريا . فعندما يلعن الانسان قانون ضرائب كما يفعل الناس عادة ، لأنه يكره أن يدفع خزانة الدولة ما قد كان سينفقه على نفسه ، أو عندما يدين مشروع قانون التجنيد الاجبارى لأنه يكره اخطار الخدمة العسكرية وتضحياتها ، أو يطعن نظم الغذاء لأنه يحب طعم اللحم والزبد ، فان أحكامه محتمل صحتها على أساس أسسه الخاصة ، ويكون الاعتراض على الأسس التى يعتمد عليها .

ويتعرض النظام التشريعى الموجود للنقد حسب الضمير الموجود . فقد يطعن فى قانون الاعداد أو قوانين الحرب لأنها تعتدى على الشعور العام للانسانية . وهذا هو الحكم المعيارى المميز لمن يسمى « بالمسالمة » الذى يصطنع فكرة « عدم العنف » مقياسا له . وليس من شك فى أن القانون يعكس الضمير الاجتماعى الموجود . فعندما منع القانون شريعة طائفة المورمون من تعدد الزوجات لم يستند القرار على حجج الاقتصار على زوجة واحدة .

لقد كان كافيا اعتبار تعدد الزوجات اعتداء على «عاطفة الانسانية المستنيرة» حيث كانت العاطفة المستنيرة تعنى العاطفة السائدة فى الولايات المتحدة سنة ١٨٨٩ . وكذلك الحال فى التحريم القانونى للعزى ، وكشف العورة والسكر وانتهاك الحرمات والعلاقات الجنسية الشاذة ، فهى لم تستند الى أحكام تتعلق بالتأثيرات الصحية أو الاجتماعية لمثل هذه التصرفات .

انه يكفى أنها تؤذى الضمير الاجتماعى السائد حتى ولو كان يؤيدها ضمير مذهبى أو عقائدى خاص بها .

ويؤدى الارتباط النهائى بين القانون ونظام الحكم الى حكم نقدى للقانون على أساس سياسية . ان الموافقة على القانون على أساس أنه أداة الحكومة - حكومة بالقانون - هو مثل هذا الحكم . ويوجد تبادل دائم للأحكام النقدية بين صانع السياسة العامة ، الذى يشكو من توقعات القانون ، أو عدم ملامته

لزمه ، وشارح القانون الذى يشكو من السرعة والانتهازية لدى السلطة التنفيذية أو التشريعية . وقد يحكم على نظام قانونى قائم بمواكبته أو عدم مواكبته لمعيار سياسى معين ، كان تدم القوانين التى تنظم التصويت بأنها انتهاك للديمقراطية عندما تكون كثيرة الحصر ، أو بأنها انتهاك للأرستقراطية عندما تكون كثيرة الاشتغال .

ان مفسر أى نظام اقتصادى معين يجد أسسا يبنى عليها مدحه لقانون أو قدحه لها . ومن ثم فإذا كان نصيرا للرأسمالية الحرة ، فإنه سيحسن الظن بأى نظام قانونى يؤكد الملكية والميراث ، ويسمى الظن بأى نظام قانونى « يتدخل فى التجارة » . ومن جهة أخرى فإن نصير الاقتصاد الاشتراكى لا بد وأن يشكو من نظام قضائى تقليدى ، بأنه حصن الرأسمالية ويدعو الى قوانين تنظم التجارة وتكفل « اقتصادا مخططا » .

وقد يحكم رجل العلم على القانون . ان مجتمعا فوضويا يثير سخطه ونفوره ، كما تثير المصادفة والاضطراب فى الطبيعة سخطه ونفوره . وسيتجه الى القانون ليحمى حريته فى البحث ، وربما لاعانة بحثه ، وقد يقدر فى تلك القواعد التى تجعل العلم تابعا وتخلق بيروقراطية علمية . ان النظام هو احدى الصفات المميزة للمتعة الجمالية . وقد يعتبر مجتمع مطيع للقانون جيلا أو ممتعا فى تأمله .

وقد يحكم الفنان - مثله فى ذلك مثل العالم - على القانون حسب مهنته فيطالب بمميزات قانونية أو يضيق بقيود قانونية .

وقد يحكم على القانون من وجهة نظر التربية . ان التعليم العام - فى تطوراتهِ الحديثة - يستدعى قوانين اجبارية ، وقد يشكو التعليم الخاص من مثل هذا الاجبار أو من طابعه المدنى الصرف . وكذلك قد يقوم الدين القانون لانه يؤيد أو لا يؤيد الدين بعامة أو أية عقيدة دينية خاصة . وقد تتنوع مثل هذه الأحكام تنوعا يتفاوت من المطالبة الدينية بأن يكون القانون تابعا للعقيدة الدينية والعبادة ، الى جعل التحكم القانونى مقصورا على ضمان الحرية الدينية فحسب .

— ٧ —

على ان الحكم النقدى الداخلى النهائى للقانون هو الحكم النقدى الأخلاقى . ويتخذ مقياسا له ذلك الهدف الأخلاقى الذى يشترك فيه القانون مع الضمير

ونظام الحكم والاقتصاد • ويؤيد قرار من المحكمة العليا للولايات المتحدة هذا الرأي ، ولو أنه بلغة تختلف عن اللغة المستعملة ها هنا : « ان وظيفة التشريع هي أن يحسم النزاع بين حقوق ومصالح متعارضة ، وذلك باستخدام نتائج مبادئ عامة ، عند تقصير شرط خاص من شروط القانون » (٨) •

ان الوظيفة المباشرة الخاصة للقانون هي أن يخلق مجتمعا منظما • ولكن قد يطالب بشيء أكثر ، فليست وظيفة القانون أن يخلق نظاما فحسب ، ولكن أن يخلق نظاما مفيدا من الناحية الأخلاقية • ويوجد سؤالان معينان خليقان بأن يوجها لأي قانون : « هل هو (قانون) صالح من حيث هو « قانون » ، وهل هو قانون صالح من حيث مدى صلاحيته ؟ والفرقة ذات أهمية كبيرة ، وبدونها يحتمل أن يحل الامتنال للقانون محل الاخلاق • ومن المرجح أيضا أن يصبح القانون نفسه جامدا وتعسفيا لعدم وجود مبدأ يمكن أن يراجع به القانون القديم أو يخلق قانون جديد خلقا منطقيا ، يتفق وموجبات العقل ومقتضى الحال •

ان الهدف الأخلاقي الأبعد للقانون يبدو عندما يخلق القانون : عندما يصدر قرار بتحديد أي قانون يصدر ، أو لماذا يصدر قانون معين ولا يسن قانون آخر ، أو بصفة أساسية ، لماذا يوجد أي قانون على الإطلاق • وتوجد نقاط كثيرة مثل هذه بعضها رسمي وبعضها غير رسمي • فقد تتفق جماعة من الأشخاص غير الرسميين فيما بينهم على اصطناع عدد من القواعد لتحكم تصرف كل منهم تجاه الآخر • ان الأب أو شيخ القبيلة أو انقسييس أو المعلم أو الأكبر في العمر أو الملك قد يتصرف تصرفا قضائيا ، بمعنى أنه يستدعي لكي يفض خصومات أو شكاوى ، وما دامت قراراته تتخذ سابقة ، وتحدد قواعد عامة تستعمل في حالات مماثلة ، فانه يصير مشرعا • ان القانون المسنون ، أي القانون الذي

(٨) ن ه • ديوار ، تقارير الولايات المتحدة ، ٢٩ (١٩٣٤) ص ٣٨٤ الحاشية بها أن هؤلاء العلماء في التشريع الذين يرفضون المبدأ الأخلاقي في القانون أو يقللون من شأنه ، يبدو أنهم يقبلونه تحت اسم آخر ، ومن ثم يقول القاضي أوليفر وندل هولمز « أعتقد أن القضاة أنفسهم قد فشلوا فشلا كافيا في معرفة واجبهم في وزن اعتبارات الفوائد الاجتماعية » اقتبس من كتاب ماكس لرنر ، « عقل وعقيدة القاضي هولمز » ١٩٤٣ ص ٨١ انظر نفس المرجع ص ٧٦ ، ٣٩٦ - ٣٩٧ •

يخلقه المشرعون ، يصدر بالمثل من ترجمة السياسة الى احكام (٩) . وفي كل هذه الحالات تتشابه طبيعة المسألة وحلها الموفق ، والسبب النهائي لوجود القانون هو أنه يفض النزاع ويتيح للناس أن يعيشوا في سلام مع جيرانهم ، أو ينيح لهم أن يتعاونوا ، أي يعيشوا سعداء عيشة مثمرة مع جيرانهم ، هذه هي « لماذا » يوجد القانون بصفة عامة والقوانين المسنونة بصفة خاصة ، وهي تصلح مبدأ يسوغ به القانون ، وعندما يعاد النظر فيه ويراجع في حالة ما ، لا يكون له مسوغ بحالته الراهنة كما هو قائم .

ولا يوجد شيء ثوري أو حتى جديد في التفسير الأخلاقي للقانون . ان القانون يقتزن تقليديا بالأفكار الأخلاقية مثل العدالة ، والحقوق ، والانصاف (١٠) . وفي بعض اللغات يسمى القانون بهذه المفاهيم . وليس ذلك من قبيل المصادفة اللغوية . ان هدف القانون هو أن يكفل العدالة وأن يحدد الحقوق .

وتعنى العدالة التقسيم العادل الأخلاقي لخيرات التنظيم الاجتماعى أو عقوباته . انها لا تعنى أى تخصيص أو تقسيم ، فان التقسيم بمعناه الأخلاقي هو ما يعنيه مبدأ السعادة المنسقة . ان حكم سليمان - كان كفيلا ، اذا أمكن - بصرف المتنازعين راضين . ان الاصطلاح « حقوق » بصفة عامة يعنى ميدانا

(٩) لا يوجد مجتمع دون قانون من الناحية التاريخية - كما هي الحال فى كل النظم الكبرى . ان خلق قانون بصفة عامة من جديد لا يمكن أن يوصف الا افتراضا حسب الدوافع التى قد تجبر الناس على أن يضعوا القانون ، هذا اذا لم يكن موجودا من قبل لديهم .

(١٠) قد يكون من الخير أن نتذكر بهذا الصدد كلمات الماجناكارتا ، « لن نبيع لأحد ، ولن ننكر على أحد ، حقا أو عدالة أو نؤخرهما » . ولا حاجة بنا فيما نحن بصدده من أغراض ، أن نبحث الاصطلاح « مساواة » منفصلا . انه يستعمل فى بعض الأحيان مرادفا للعدالة أو للمبادئ الأخلاقية الأساسية للقانون ، يدل فى بعض الأحيان على السلطة القضائية « لمحكمة العدل » الانجليزية التى أريد بها فى الأصل أن تصحح المظالم التى نتجت عن جود القانون . انظر د . ب . آمس ، « محاضرات عن تاريخ القانون » ، ١٩١٣ ، ص ٢٣٣ - ٢٣٤ ، « ان الانصاف يؤكد واجب الدفاع ، ويقرر أن يفعل أو يمتنع عن فعل شيء معين ، لأنه ينبغي أن يفعل ويتحمل . ويرجع كون الانصاف شيئا أخلاقيا أكثر منه قانونيا الى هذا التأكيد لواجب الدفاع » وتوجد فقرة شهيرة فى الخطابة لارسطو يقول فيها « ان الانصاف نوع من العدالة ، ولكنها تذهب الى أبعد من القانون المكتوب » . الخطابة ، ترجمة ر . س جب ١٩٠٩ ص ٥٨ .

معتزفاً به ، يستطيع المرء في نطاقه أن يتصرف وأن يستمتع بحرية التصرف لتحقيق مصلحته دون أن يتعرض له أحد . ولكن قاضياً في « المحكمة العليا » للولايات المتحدة أشار إلى هذه الحريات على أنها « مميزات اعترف بها منذ زمن طويل في القانون العام ، على أنها جوهرية لسعي الرجال الأحرار المنظم وراء السعادة » (١١) . وقد استعير الاصطلاح « حقوق » بنق من القاموس الأخلاقي ، لأن الحق ينبغي أن يكون « حقاً » . وإن ادعاء أى حق يعتمد على الفرض الذي يقول ان نظام الحقوق الذي هو جزء منه ، « يخدم خير المجتمع برمته ، أى الخير الأخلاقي » . انه ملائمة لكل حق مع مطالب المجموع . وفي هذا تتألف أحقية الحقوق أى عدالتها .

ان عدد الحقوق لاجل له من ناحية المبدأ . وهو يعكس التعقيد المتقدم للثقافة البشرية وتقسيم الأفعال الانسانية وتخصصها ، والتركيز المتزايد على الفرد . ويوجد ، امكاناً ، عدد من الحقوق بعدد المصالح ، هذا اذا كانت هذه المصالح عمومية بدرجة كافية ، ومثابرة بدرجة كافية ، بحيث تتطلب اعتراف النظام الاجتماعى بها ، وأن يزودها تزويداً واضحاً . وما دامت الحقوق مضمونة بالسلطة العامة ، فإن عددها يحدد « بحدود التشريع القانونى الفعال » (١٢) .

والفرقة السائدة بين « حقوق الملكية » و « الحقوق الانسانية » تفرقة مضللة ، ان كل الحقوق ، حقوق انسانية . أما الملكية فلا حقوق لها ، ولكن للناس حقوقاً معدودة للامتلاك . ان التضاد بين الحقوق الانسانية وبين حقوق الملكية لا معنى له الا من حيث أنه احتجاج ضد التوكيد غير الوافى وغير الملائم لهذا الحق فى امتلاك ما فى حوزة الانسان ، وأن يجمع ويورث ما يملك ، مع اغفال الحقوق الأخرى مثل حق حرية الكلام أو حق التعلم .

ان اعداد قوائم جديدة من أجل التنظيم الدولى يشهد بتزايد عددها وتنوعها . ومن ثم اشتمل « مشروع لحقوق الانسان » اقترحه فى سنة ١٩٤٦ لجنة دراسة تنظيم السلام ، على الحقوق التالية التى تطبق على الناس جميعاً « دون تمييز عنصري أو جنسى أو لغوى أو دينى » وتحددها « حقوق الآخرين والمقتضيات

(١١) اقتبسها س . وارن ، « الحرية الجديدة تحت التعديل الرابع عشر » مجلة هارفارد القانونية ٣٩ ، (١٩٢٥ - ١٩٢٦) ص ٤٥٤ .

(١٢) ر . بوند « مصالح الشخصية » ، مجلة هارفارد القانونية ٢٨ (١٩١٤) - ١٩١٥ ص ٣٤٤ .

العادلة للدولة الديمقراطية ، وهى : حماية الحياة والحرية تحت القانون ، وحرية الضمير والاعتقاد ، حرية العبادة والأشكال الأخرى من الارتباط ، والتعليم الدينى والشعائر ، تكوين الآراء واعتناقها ، استقبال الآراء والمعلومات ، حرية التعبير عن طريق جميع وسائل الاتصال ، الاجتماع السلمى ، التماسى ، إزالة الشكوى ، المشاركة فى الحكم ، التحرر من التفتيش والقبض ، والتدخلات الأخرى مع الشخص ، والبيت والسمعة ، والحرية الشخصية ، والأفعال والأملك ، المحاكمة العادلة العاجلة عند الاتهام بتهمة جنائية أو مدنية ، الادانة والعقاب تحت القوانين المدنية فقط المعمول بها وقت وقوع الذنب ، التحرر من الاعتقال العسفى أو الحجز ، التعليم ، الضمان الاجتماعى ، استقرار العمل تحت ظروف مناسبة مع تعويض مقنن (١٢) .

وتوجد اقتراحات متعددة لتصنيف الحقوق . ويصنف فقيه معاصر من جهابذة مدرسة علم الاجتماع المصالح التى يراد من الحقوق أن تحميها تحت عناوين مثل « مصالح الشخصية » ، « المصالح العامة » ، « المصالح الاجتماعية » (١٤) . والمصالح العامة هى مصالح الدولة المعتبرة « شخصا قانونيا » ، والمصالح الاجتماعية هى مصالح « المجتمع كله » ولا يناقضى هذا التصنيف المفهوم الفردى للحقوق بصفة أساسية ، اذا اعترف بأن الدولة والمجتمع مكونان من أشخاص . وثمة تصنيفات أخرى مقترحة تميز بين الحقوق « الموجودة » « الاجرائية » وبين الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية (١٥) . ومع أن مثل هذه التصنيفات ليست قاطعة الا أنها تبين الغرض القائل بأنه حيثما وجدت منفعة فانه يوجد حق كامن ، بشرط أن يرضى مبدأ المساواة ومعيار الأهلية وجر المظنم .

وفى حين أن كل هذه التصنيفات تحكيمية على نحو ما ، الا أنه توجد تفرقة واحدة لها الميزة المزدوجة لتأكيد الاتجاه الأخير نحو مضاعفة الحقوق والكشف

(١٣) « التوفيق الدولى » ، منحة كارنيجى للسلام العالمى ، نيسويورك ، ١٩٤٦ أنظر أيضا « تقرير الحقوق الانسانية الأساسية » أعدتها لجنة من معهد القانون الأمريكى ونشرها أمريكىون اتحدوا فى سبيل تنظيم عالمى .

(١٤) ر . بوند . أنظر المرجع السابق .

(١٥) أنظر ك . رايت ، الحقوق الانسانية والنظام العالمى ، لجنة لدراسة تنظيم السلام ، نيو يورك .

عن غرضها الأخلاقي الجوهرى • ان الحقوق ترخيصية بمعنى أن بعض المناشط المعينة الهادفة لتحقيق فائدة أو نفع ، يجوز السعى فى طلبها ، أو أنها هى نفسها ممكنة ، بمعنى أن بعض المناشط المعينة الهادفة لتحقيق فائدة أو نفع ، يمكن السعى فى طلبها • ان الحقوق التسويقية تضمن عدم التدخل ، وتعهد بالوفاء الى الموارد الخاصة الموجودة للأشخاص المنتفعين • وبعض هذه الحقوق التسويقية عام أو « لا يتنازل عنها » : مثل الحق « فى الحياة » ، الحق فى حرية حركة الجسم (الحرية) ، الحق فى السعادة التى يصل اليها الانسان بجهوده (السعى وراء السعادة) • وهى لا يتنازل عنها ، بمعنى أنها تؤلف تلك القيم بالنسبة للشخص ، بحيث أن فقدانها أو نقصانها خلىق بأن يجعل أى تنظيم اجتماعى غير ذى مسوغ مهما كان •

وتتطلب الحقوق المساعدة من ناحية أخرى أن يزود المجتمع الأفراد بموارد تجعل حقوقهم الشائعة فعالة ، وهى تشمل حقوقا مثل حقوق التعليم ، والصحة ، أو حق العمل - وهى حقوق من ذلك النوع الذى يميز المجتمع التضامنى نسبيا • ان تضمين الحقوق الممكنة « أو دعوى أن كل الحقوق ممكنة على نحو ما ، هو الذى أدبى ببعض المشرعين أخيرا الى تأكيد وجود واجب يقابل كل حق فى المجتمع المنظم ، فحق التعليم يتضمن التزام انشاء المدارس ، وحق الصحة يتضمن التزام انشاء المستشفيات والرعاية الطبية ، وحق الحياة يتضمن التزام توفير وسائل العيش •

وهذا الاعتراف بالتزايد بالحقوق الممكنة هو أحد الملامح المميزة للعصر الحاضر ، حتى بين المجتمعات التى ترفض المذهب الجمعى فى ايديولوجيتها الأساسية • ولقد أصبح من المسلم به عامة أن هدف الحقوق هو خلق فرصة ، لا مجرد حجز مكان يترك فيه الانسان وشأنه • ومهما كانت الشكوك التى تساوره ، فإنها مسوغة « على أساس أن الحقوق القانونية ينبغى أن تحد بما تستطيع النظم العامة أن تفعله ، أو لا تستطيع أن تفعله ، أو تستطيع أن تفعله ، أو تستطيع أن تفعله بطريقة خير من الوكالات الشخصية ، أو تستطيع أن تفعله دون قضاء على حافز المبادرة الشخصية والجهد الفردى • وعلى أية حال فإن التسليم بالحقوق الممكنة يتضمن أن تحقيق المصالح الفردية مسألة تهم الرأى العام • ويتضمن أن القانون ينبغى أن يحكم عليه ، لا من حيث انه يصطنع حدودا فحسب ، ولكن يدفعه قدما للمصالح داخل الحدود المقررة ،

بمعنى أن له واجبا ، لا للسلام فحسب ، ولكن للرفاهية والازدهار والرواج أيضا •

- ٨ -

وثمة احقية فى الحقوق التى ليس لها بعد قوة القانون • ومن الضرورى - باختصار - أن نقر بدعوى الحقوق المثالية بالاضافة الى الحقوق القانونية •

فتوجد حقوق ينبغى وجودها قبل أن تجسم فى مجتمع منظم • وعندما نوقشت حقوق مثل حقوق المرأة - ادعى المدافعون عنها أن من حقهم أن يفعلوا ذلك ، أو أن لهم حقا فى تلك الحقوق - ولا يمكن نسبة ذلك أيضا الى مجرد السذاجة • وهذا صحيح بالنسبة لكل قانون : انه يمكن استنتاجه ، واستنتاجه بحق من الهدف الأخلاقى ، قبل أن « يصير قانونا » • وتفترض هذه التفرقة ليس فقط اصطناع القانون وتنفيذه فحسب ، ولكن أيضا مناقشة مزايا القانون ، سواء من قبل المحاكم أو المشرعين • ان اصطلاح « قانون أعلى » استعمل فى التشريع ليدل على مثل هذا القانون المثالى ، أو القانون الذى ينبغى وجوده ، متميزا عن ذلك القانون المنفذ بالفعل • وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نقول ان القانون التشريعى موجود ، الا اذا تحقق وجوده فى نظام اجتماعى ، (ويعنى هذا فى العادة الاعلان والتنفيذ) الا أنه يمكن استنتاجه من فروض أخلاقية قبل أن يتحقق وجوده ••

وقد جرت العادة على استعمال الاصطلاح « القانون الوضعى » ليدل على مثل ذلك القانون الذى يوجد أو يتحقق وجوده فى مجتمع تاريخى ما ، وأن نظرية القانون الوضعى هى تلك النظرية التى لا يمكن الدفاع عنها ، والتى تقول انه لا يوجد قانون الا « القانون الوضعى » (١٩) • والقانون الاسمى -

(١٩) من الممكن - بالطبع - أن نجعل من هذه المسألة مجرد مسألة كلامية ، وذلك بأن نقصر كلمة « قانون » على القانون الايجابى ، وأن نحل اصطلاحا مثل « المبدأ القانونى » محل القانون المثالى • ولكن هذا لا يكفى على الإطلاق ، لان القانون المثالى تبرره نفس مبررات القانون الايجابى ، ولا حاجة به لأن يكون أكثر عمومية ، أو أن يقوم بدور الفرض الأولى ، كما يدل على ذلك الاصطلاح « مبدأ » •

اذن - هو القانون الذى يرضى ، أو قد يرضى ، مقتضيات الاخلاق ، والذى يستعمل من ثم معيارا نحكم به على القانون الوضعى .

و « القانون الطبيعى » ، كما يبدو فى الفكر السياسى والتشريعى « فكرة هجينة ولكنها قديمة جدا وملحة ، حتى انه لا يمكن استبعادها ببساطة . انها عميقة الجذور فى الفكر الوثنى ، والعبرانى والمسيحى ، ولا تزال واسعة الانتشار - على الرغم من رفضها مرارا وتكرارا . وتتكون هذه الفكرة « فى التعابير المختلفة عنها ، والتفسيرات الفلسفية المختلفة لها ، من اتخاذ قولين - يوجد قانون أسمى من حقه أن يقضى على القانون الوضعى ، وأن القانون الأسمى سار بالفعل فى طبيعة الأشياء عامة . انه يدعى لنفسه أسبقية مزدوجة - اخلاقية وميتافيزيقية . « مثله لما ينبغى أن يكون فى عالم تكون فيه الأشياء - فى نهاية الأمر - ما ينبغى أن تكون عليه . »

ان مذهب القانون الطبيعى مذهب سليم ما دام يسمح بتعدى القانون الوضعى الى القانون المثالى ، وهو فى نفس الوقت يقر بأن تحقيق وجود القانون يمكن فى العمل بموجبه فعلا ، ومن ثم يقتضى أن تتناسق مع الطبيعة الانسانية ومع البيئة الانسانية . ولكن لما كان يوحد بين هاتين الفكرتين ، فانه أصبح فى توازن مقلقل ، فهو يميل الى الوقوع ، اما فى التزمّت العقيدى ، أو فى الوضعية . أى تأكيد عقيدى بأن ما ينبغى أن يكون هو ما يكون ، أو تأكيد وضعى بأن ما هو كائن ، ينبغى أن يكون . والتوكيد الأول كان الذنب الذى حاق بالقرن الثامن عشر ، فى حين أن الثانى كان الذنب الذى حاق بالمذهب الطبيعى ومذهب الحتمية التاريخية للقرن التاسع عشر .

ومن ثم فقد مهد الطريق لفكرة تنفادى كلا قرنى هذه الأزمة . فيوجد قانون مثالى يحدد مقياسا يحكم به على القانون الموجود فعلا مقياسيا . ولكن القانون (المثالى لا يوجد فقط لانه مثالى ، انه يدفع الناس الى التصرف حسب ما يميل ، ولكنهم قد ينجحون وقد لا ينجحون . « وما هنا - كما هو الحال فى كل مكان - كيف الجهد بإمكان النجاح . ويعبر هذا اليقين عن نفسه فى عالم القانون ، بالتمثيل الفكرى والتصورى لنظام قانونى بلغ حد الكمال ، يستمتع فيه أعضاؤه بفوائد العدالة ، ويعيشون فى سلام ورفاهية فى ظل حقوقه .

— ٩ —

ان القانون - شأنه في ذلك شأن نظام الحكم - قد يفشل في تحقيق هدفه الأخلاقي لعدم اخلاص القائمين عليه أو جهلهم • ومثل نظام الحكم - وعلى خلاف الضمير ، فإن له موظفين مختصين : قضاة ، مشرعين ، محلفين ، محامين • ويقتضى الهدف الأخلاقي أن يتمسك هؤلاء بالهدف الأخلاقي تمسكا شديدا ، والا يسمحوا لأنفسهم بالانحراف نتيجة لمصالحهم الشخصية • ومثل هذا الضرب من خيانة الهدف الأخلاقي ، كما هي الحال في أى شكل من أشكال التحيز والهوى ، أمر يمكن تفسيره ، ولكنه ذنب لا يغتفر ولا عذر له • أن وكيل القانون الذي يسمح لتحيزه أن يكون حكمه خادما ، غير مخلص للحق والعدالة •

وكما قد يسمح القاضى أو المحلف لمصالحه الشخصية بأن تزيح دوره القانونى عن مكانه ، فإن المحامى قد ينقض دستوره ، أيا كان تفسير هذا الدستور • وإذا افترضنا أن وظيفة المحامى تحتم عليه أن يعرف موكله بالقانون - لكى يمكنه من الحصول على فوائده ، وأن يحميه من سوء استعمال القانون - فإنه بتحمسه فى مشايعته ، أو بسبب وقدرته براعته المهنية قد يعلم موكله كيف يروغ من القانون • أو قد يدفع التحمس وكيل النائب العام للحصول على الادانة ابتغاء الشهرة ، أو لأن نزعته العدوانية تدفعه الى هزيمة خصمه و « كسب القضية » - الى أن يتصرف تصرف عدو القانون لا صديقه •

ان ضعف وغموض دستور المحامى ورجل الأعمال - اذا قورن بدستور مهنة الطب مثلا - موضوع جدير بالتفكير • ان الطبيب يضحي فى بعض الأحيان بالعلاج فى سبيل الأجر ، أو يصرف النظر عن صحة المجتمع لانشغاله بمعالجة مرضاه المختارين ، ولكن منذ عهد ابقراط تحكم فى نظام الطب على وجه العموم ديدن شفاء المريض • ويحكم على الطبيب بهذا الديدن زملاؤه والمجتمع كله • ويخلص المحامى اخلاصا أقل وضوحا للفرض الاجتماعى من القانون ، وقد يكرم لجده فى خدمة موكله ، حتى عندما تكون النتيجة أنه يساند الخطأ والظلم •

ولكن ينبغى أن يكون « القاضى العادل » قاضيا عالميا أيضا • ومثل دانيال الذى يضرب به المثل ، فإنه يستحق وظيفته الرفيعة بالحكمة والفهم والنزاهة والقسط • ان مجرد الاتجاه الى الخير الأخلاقي ليس كافيا • ان سليمان لم

يواجه القضية موضوعيا فحسب ، ولكنه وجد لها حلا . على أن سعة الأفق الأخلاقي ينبغي ألا يطابق بينها وبين كل أشكال القدرة العقلية ، وتوجد نعوت مثل « حاذق » و « خبير » و « ذو بصيرة » و « مجتهد » تستعمل استعمالا شائعا مع وكلاء القانون الذين يبدون ذكاء فى مستوياته الدنيا ، حيث يغفل الهدف الأخلاقي ويصبح « صراعا بين ضروب الحذق وسعة الحيلة » يكون فيه مقياس النجاح « أن تكسب القضية » .

— ١٠ —

إن المصلح القانوني ، الذى يضع نصب عينيه النظام القانوني الأمثل ، خليق بأن يطبق مبدأ التساهل وحرية الفكر . . وأخلاقيا فإن النظام لا يوجد من أجل النظام ، ولكن يوجد من أجل مصالح الأشخاص ، الذين ينتظمهم النظام . أن القيود التى يفرضها القانون لا يسوغها إلا الفوائد التى يحصل عليها الأشخاص المقيدون . ويقع حمل البرهان على تحديد المصالح . أن الحرية بريئة حتى يبرهن على أنها مذنبه . وقد يوجد مجتمع منظم بضمن لا مسوغ له للأشخاص المنظمين ، وذلك عندما تغفل الحقوق إلى حد أبعد مما تتطلبه الحقوق الماثلة للمجتمع . وقد يرجع هذا التقييد إلى القصور الذاتى أو الجمود . أن المكانة أو التقليد تولد عبادة وثنية للوضع الراهن ، وقد تستعير تحت اسم « القانون » أو « القانون والنظام » قداسة هى من حق فوائدها فقط . وتعمل هذه الأسباب متعاونة لقفل الباب دون تحقيق فوائد أكمل .

وقد يكون النظام القانوني القائم ضيق الفكر وشحيجا ، وذلك للنفوذ الذى يتمتع به أولئك الذين يستفيدون منه دون وجه حق . أنه من الجوهري للقانون أن تعين حدود ، أى ينبغي أن ينكر مصالح ، وأن يؤكد أيضا ، ولكن هذا الثمن قد يوزع ، فى أى وقت معين من تاريخ الإنسانية ، توزيعا غير عادل بين المستفيدين ، ويكون أولئك الذين يدفعون الأقل هم أصدقائه . وعندما يدفعون الأقل يكتسبون قوة لمنع مراجعته ، لتحقيق مصلحة أولئك الذين يدفعون الأكثر . أن الرجل المريض الذى يحتاج إلى الصحة أكثر من غيره يعاقب فى السعى فى سبيلها . فى حين أن ذلك الذى يملكها ، يعطاها .

ويوجد حق الاحتجاج فى القانون كما فى نظام الحكم لأولئك الذين يطالبون بسماح أكثر حرية ، ويحاجون بأنه سيكون أكثر موافقة مع مقتضيات النظام

القانونى بصفة عامة • ويوجد أيضا « حق أخلاقى فى الثورة » أى حق الخروج على القانون فى النهاية • ان الثورة عمل غير قانونى حسب التعريف • والدعوى الأخلاقية ضدها لا تكمن فى أى تحریم مطلق ، ولكن فى تكاليفها ، التى قد تفوق مكاسب الفوضى ، حتى لدى الأقل استفادة • ولا حاجة بنا لأن نقيم الدليل على ما هى هذه التكاليف فى عصر قاست منها كل الانسانية ، أو شاهدها بعينها •

ان النظام القانونى المثالى سيكون نظاما يحقق الحد الأقصى من التساهل وحرية الفكر • ولكى تقترب من هذا الحد دون عنف ثورى ، ينبغى أن يكون النظام القانونى مرنا ، فينبغى أن يدعّن - دون أن يضيع شيئا من الفوائد الجوهرية للنظام - للضغط المتزايد للمصالح • ان بيت القانون ينبغى ألا يشيد مرة واحدة نهائية بهندسة بناء غير قابلة للتغيير ، ولكن ينبغى أن تكون له فواصل متحركة ، وأن يكون قادرا على تحمل طوايق جديدة وأجنحة جديدة ، حتى يستطيع أن يهيم دائما أمكنة أكثر براحا ••

وهذا الطلب هو الذى يخلق أكثر المصاعب خطورة فى استعادة النظام بعد الحرب ، فأولئك الذين يهتمون بالسلام المدنى ، وبإعادة الثقة المتبادلة بين الانسان وأخيه الانسان التى هى شرط لكل أجهزة الحياة اليومية ، وبطريق غير مباشر للغذاء والملبس ، والصحة ، والنقل ، والاتصال ، يصيحون دعاء النظام • النظام أولا وبأى ثمن • أما أولئك الذين يبتغون نظاما أكثر تحررا - وهم أولئك الذين قاسوا أكثر من غيرهم من قيود النظام القديم - فيميلون الى اعتبار ظروف ما بعد الحرب الفوضوية فرصة - يستفيدون فيها من تميم المجتمع من أجل تشكيل بلورته المستقبلية • ولكن إيجاد توازن صحيح بين هذه المطالب المتضاربة شئ فوق طاقة حكمة أى امرئ ، ارتجالا أو اعتباطا • بيد أنه يوجد أمر واحد واضح ، وهو أن الدعوة الى ترك الوضع الراهن على ما هو عليه ، أو الدعوة الى الفوضى دون وزن لتكاليف الاثنين ، هى عمى عن رؤية معنى القانون ومغزاه •

- ١١ -

وأخيرا ، فان النظام القانونى يقصر فى تحقيق قيمته ، ويتعرض للنقد الأخلاقى عندما يقصر فى شمول كل الأفراد ، أو يقصر فى الشمول الكامل •

وإذا كان القانون خيرا بين أشخاص مجتمع واحد ، فإنه يكون خيرا أيضا بين أشخاص من مجتمعات مختلفة ، وبين النظم التى تمثلهم . ولقد أقر الناس ، منذ عصور موغلة فى القدم ، بأن القانون الأساسى انسانى ، لا مجرد قانون للأسرة أو القبيلة أو العنصر أو الوطن - ولا يعنى هذا ان الناس جميعا ينبغي أن يعيشوا تحت ظل قانون معين ، ولكن يعنى وجوب وجود نظام قانونى واحد يعيش الناس جميعا فى ظله وكفه .

ويرجع انشغال العنصر الحاضر بالقانون الدولى - أولا الى أن الفوضى بين الجماعات الاجتماعية ، منذ البدايات المبكرة للتاريخ - جرح لا يلتئم . لقد وصلت المجتمعات الى حد بعيد - الى نظام داخلى وتمتعت به ، ولكن على الرغم من أن هذا قد حقق فهما للقانون واستمتاعا بفوائده ، الا أنه غالبا ما زاد الفوضى الواسعة المدى . لقد مكن الناس من أن يعيشوا فى سلام داخل مجتمعات منظمة ، وأن يجمعوا جهودهم فى سبيل الخير العام ، ولكنه فى نفس الوقت زاد من حدة صدمة الاحترام فيما بين المجتمعات، وسهل غزو المجتمعات القوية للضعيفة واستغلالها .

ثانيا - ولقد ضاعف تطور الفنون الصناعية - فى غضون ذلك - مناسبات الصراع وزاد من قوتها التدميرية . لقد أغار الانسان على الكوكب الذى يعيش عليه ، ويلقى الناس بعضهم بعضا فى كل مكان على سطحه المتقلص . ولكن لما كان كل التقاء قد يكون نزاعا ، فإن المشكلة الأخلاقية تحدث أكثر ، وتدعو مرارا وتكرارا الى مزيد من الحلول التى تقدمها النظم الاجتماعية ، مثل القانون، الذى قصد به هذا الغرض . ولم يصبح القانون الدولى مجرد معنى منطقى أو نصيحة للكمال ، ولكن ضرورة ملحة لا مناص منها .

وتناظر فوائده القانون الدولى فوائده قانون الأحوال الشخصية والبلدية - انه يمكن - أو قد يمكن - الناس من مجتمعات اجتماعية مختلفة - مهما كانوا منقسمين فى كل شيء آخر ، يمكنهم من أن يثق بعضهم ببعض فى الخارج والداخل أيضا ، وأن يعملوا معا فى عمل بعيد المدى واسع الأرجاء لخير الانسانية جميعا . ان الحقوق من كل نوع : المدنية والاجتماعية ، المتساهلة والممكنة ، الأخلاقية والوضعية - لها نظائرها الدولية المعادلة ، وتحفظ بنفس

المعنى الجوهري . وتوجد نفس المساواة أمام القانون متضمنة في طبيعة القانون . ان الأمم المؤهلة تحت النصوص العامة للقانون ، لها حق متساو في الفوائد ، وتخضع لأحكامه سواء بسواء ، على الرغم من عدم التساوى في أشياء أخرى .

وينبغي ألا يسمح للتعبير « القانون الدولي » أن يحجب حقيقة أن المستفيدين الحقيقيين من القانون – ومن كل النظم الأخلاقية الأخرى – هم أشخاص أولئك الكائنات الذين تتعرض مصالحهم للخطر ، والذين لهم ملكات تميز الوسيط الأخلاقي . ان القانون الدولي ينطبق على الشعوب فقط ، عندما تفهم الشعوب على أنها مجتمعات أشخاص ، وينطبق على الحكومات فقط ، ما دامت تمثل أولئك الذين تحكمهم .

ان فكرة أن القانون الدولي يحصل بين ملوك أو ذوى سلطان وغيرهم من الحكام الشخصيين ، فكرة منسوخة بطل استعمالها ، شأنها في ذلك شأن المذهب السياسى الدكتاتورى الذى تستند اليه .

وأولئك الذين يطالبون بأن يشغل القانون نفسه بحقوق الأفراد ، وليس الحكومات فقط ، متواضعين جدا فى مطالبهم . ان الأفراد وحدهم – فى النهاية هم أصحاب المصالح ، والأفراد وحدهم هم ذوو القدرات المطلوبة للاستمتاع بتلك الحرية وممارسة تلك الحرية التى تكفلها الحقوق . ان مصلحة الحكومة من الناحية الرسمية مصلحة ممثلة بالنيابة ، ترجع فى أفضليتها الى مصالح الفرد الذى تتحدث باسمه . والا فلن تكون للمصالح والحرريات التى يتمتع بها موظفو الحكومة حق غول أعلى مما يتمتع به أى أشخاص آخرين .

وفى حين أن القانون الدولي يفرض قيودا اضافية ، الا المبدأ الذى يسوغها هو على وجه التحديد نفس المبدأ الذى يسوغ قيود قانون الأحوال الشخصية ، أى أسبقية المجموع على الجزء . فاذا أريد للناس أن يتمتعوا بفوائد السلم العالمى والتعاون العالمى ، فينبغى أن تتفق حقوق كل شخص مع حقوق الناس الآخرين جميعا ، والأساس الأخلاقى الأوسع يتضمن التزامات بعيدة المدى . ومن الخطأ أن نفترض أن مثل هذه القيود قيود تراكمية . ان الفوائد الايجابية

لنظام الأوسع تفوق تضحياته : وهي تعطي حرية أكثر مما تأخذ . وهذا صحيح بالنسبة للعالم جميعا كما يحدث بالضبط داخل أى مجتمع . ان الرجل الذى فى نزاع مع جاره يفعل ما يشاء اسبيا ، ولكنه مضطر فى الحقيقة الى أن يهب الجزء الأكبر من جهوده الى نفى ونكران ما يشاء عدوه . وعندما يخرج أعضاء مجتمع على القانون ، فانهم يضيعون حياتهم ، لا فى فعل ما يريدون ، ولكن فى السعى - دون أن يحصلوا على ذلك أبدا - وراء فرصة فعل ما يريدون . وهى حابة لا تناسب الا المحارب ، ولا تخدم مصلحة أى انسان ، الا نزعته الاقتتالية .

وأكبر مثال على سلب الحرية بالخروج على القانون هو الحرب العالمية . انها احدى المتناقضات فى القانون الدولى ، انه يتألف حتى عهد قريب من قوانين الحرب اجمالا ، أى أنه تنظيم لخروج الانسان على القانون . ان القانون فى مراحل الحديثة يستغرق طاقات أمة برمتها ، ويبتل الأعمال المفضلة لدى أعضائها ، أو يجبر جميع أعضائه على القيام بمناشط لا يأنسها الا القلة فقط ، وهو فى نفس الوقت يشل المناشط التعاونية التى تركزى مصالح أعضائه . ان الخروج على القانون على نطاق عالمى يخلق وضعاً يأتى فيه معظم الناس ، الى أقصى حد أفصالا لا يريدون فعلها ، ويفقدون فيه فرصة فعل ما يفضلون فعله . ان فقدان الحرية بسبب الحرب يتغلغل فى كل ركن من أركان الحياة الانسانية ، نازلا من أعمال الأمم الى الأعمال المباشرة الشخصية لأقل الناس شأنا . وبنفس الطريقة يؤدى الأمان من الخوف وعدم الثقة على المستوى الدولى ، بالقانون الدولى الى التخلص من الضغوط الغلبة على طول الخط . انه خليف بأن يحرر الأمم ، وأعضاء الأمم ، ومصالح الأعضاء .

ان الاعتراض القائل بأن القانون الدولى يضاعف القيود بتكديس قانون فوق قانون ، يرد عليه بحقيقة أنه كلما اتسع مدى القانون ومجاله ، فانه فى نفس الوقت يذوب ويرق ويخفف . ومهما اتسعت اتصالات الانسان وتضاعفت بالتقدم التكنولوجى فان درجات القرب والألفة ستظل قائمة . ان الأنرة ، والجيرة والمقاطعة ، والدولة ، والمنطقة والمجتمع الدولى تمثل سلسلة من الكليات تصبغ فيها الأجزاء ، على نحو آخذ فى الازدياد والتقدم ، ذات استقلال ذاتى وذات تنظيم ذاتى ، أو يخف ويضعف فيها سلطان التشريع والقانون للكلى على نحو موصول .

ان المعيار الذى نحكم به على ما ينبغي وما لا ينبغي تضمينه فى القانون الدولى ، هو درجة الاعتماد المتبادل . ولا جدال فى أن القانون الدولى ينبغي أن يشتمل على الصحة والأمن ، لأنه أصبح من الواضح أن المرض والضعف فى أى مكان يهم كل انسان فى كل مكان . ويدعو البعض الى اشتماله على التجارة أو الحصول على المواد الأولية ، لأن كل اقتصاد يعتمد بشكل ما على كل اقتصاد آخر ، لدرجة أن أقصى رفاهية وثراء للانسانية جميعا لا يمكن أن تتحقق الا عن طريق تعاون عالمى . ويحتاج البعض وجوب اشتمال القانون الدولى على الحقوق المدنية على أساس أنه لا يمكن وجود قانون دولى حيث تتضح الرغبة فيه - كما هو الحال فى ميادين الأمن والصحة والتجارة - دون حرية عالمية للفكر والاتصال ، وينبغي اذن أن نحكم على القانون الدولى فى النهاية - كما نفعل فى كل النظم الأخلاقية الأخرى - بمقاييس العمومية والتحررية . ان مبدا العمومية يولده ، وعندما يسوغ هكذا ، فانه يصلح لتصحيح ما فى القوانين البلدية من ضيق وحصر ، وهو الأمر الذى لا يمكن الدفاع عنه أخلاقيا . ولكنه فى نفس الوقت يتعهد - شأنه فى ذلك شأن كل قانون - بالحرية أى بأقصى حد من التوسيع لميادين المصلحة الاقليمية والقومية والثقافية والشخصية التى يشتمل عليها داخل النظام الذى يخلقه .

— ١٢ —

وفى النهاية يوجد تكنولوجى فى علم التشريع ، كما يوجد فى العلوم الاجتماعية الأخرى . ان القانون الدولى يزود بمثال ملائم خاص لتكنولوجية علم التشريع ، فمن الواضح ها هنا أن الانسان يصنع قوانينه ويصوغها من أجل الفوائد التى يؤمل فى أن يحصل عليها منها . وعندما يجد الانسان نظمه جاهزة - بفضل الله أو التاريخ ، فذلك أحسن ، وإذا لم يكن الأمر كذلك فينبغى أن يضعها بنفسه ويفضلها على قده . وفى ميدان القانون الدولى ينبغي أن يفصلها من القماش كله ، بلغة القياس . وعند بحث مسائل القانون الدولى لا يستطيع الناس أن يعتنقوا الراى القائل أن القانون مركب عضوى طبيعى ، أو أنه شيء موروث من الماضى ، أو أنه نظام مقدس مثل الدولة أو الكنيسة . انهم يبدأون بدونه ، وعليهم أن يدبروا خلقه . ويجعل الوضع المعاصر موقف المشرعين الذين يقولون « ولكن ليس ثمة قانون دولى ، موقفا لا معنى له ، ثم

يشعرون أنهم قد قالوا من أعماق معرفتهم القانونية الكلمة الأخيرة التي لا راد لقضائها •

ومن حسن الحظ أن الأمر ليس بيد الوضعيين وأنصار الحتمية التاريخية • لقد أمسك بزمام القيادة أولئك الذين يجمعون بين معرفة القانون ورأى العامى الساذج الذى يقول ان الانسان عندما يحتاج الى شىء حاجة كبيرة ولا يحصل عليه ينبغى أن يهب طاقاته وحكمته لخلقه • ان كل وكالة منظمة أو متصلة بالأمم المتحدة مشغولة ما استطاعت الى ذلك سبيلا فى وضع القانون الدولى ، بقصد أن تحقق بوساطة القانون على نطاق عالمى واسع ، الفائدتين الأخلاقيتين الكبيرتين : الأمن والرفاهية •

ويمثل هذا المجهود المدى الواسع للتكنولوجية • ان صانعى القانون الدولى يستعيرون من العلوم أية معرفة يمكن أن تستعمل فى هذا الموضوع ، ولما كان أكبر تهديد حاضر للأمن على المستوى الدولى ، وعلى كل مستوى بطريق غير مباشر ، هو استعمال القنبلة الذرية ، فانهم يأخذون رأى عالم الطبيعة الذرية الخبير • ولما كانت أعظم امكانيات للرفاهية على الصعيد الدولى ، وعلى كل المستويات بطريق غير مباشر ، تكمن فى تصنيع المناطق المتأخرة ، أو فى مزيد من التيسير للحصول على المواد الأولية ، فان واضع القانون الدولى يطلب عون الكيمياء وعالم الاحياء • ولما كان النظام على نطاق عالمى ، الذى يحاول أن يوجد القانون الدولى ، يتكون من كائنات انسانية ، ومن مجموعات من الكائنات الانسانية ، فان وضعه يتم بواسطة كل علوم الانسان ، بعلم النفس والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع •

ان تكنولوجيا القانون الدولى تعتمد على النظم الاجتماعية الموجودة ، وتستخدم كل تجربة ونتائج ثبتت صحتها فى العلوم الثقافية المقابلة - علم السياسة والاقتصاد والقانون نفسه • ولما كانت فوائد القانون لكل جزء تعتمد على رعاية المجموع للقانون فان القانون الدولى لا يلجأ الى القوة الا عندما تستنفذ جميع الحيل • ومن ثم ينبغى اضافة الحبير العسكرى للهيئة • ولما كانت التربية والدين لا يوجدان داخل النظام العالمى فحسب ، ولكن يلقيان ضوءا على الدوافع البشرية ، فان معرفة هذه الجهود البشرية العامة تسهم أيضا فى

وضع القانون الدولي ، ويقوم دعائها بأدوار المستشارين الخبراء للمشروع القانوني .

وحيث ان الهدف الأخير للقانون الدولي هدف أخلاقي ، فان واضعيه يستفيدون من الأحكام الأخلاقية بنسبة ما فيها من حق ، ومن ثم يستشيرون ، أو ينبغي أن يستشيروا ، حتى الفيلسوف الأخلاقي ، ولو أنه عادة يعرف باسم آخر . ولما كان الضمير من بين كل النظم الاجتماعية هو أكثر التعبيرات مباشرة عن الأخلاق ، فان المشرع الدولي - شأنه في ذلك شأن الاقتصادي الدولي أو العالم السياسي - يلجأ الى الأخلاق يسترشد بها . وسيخاطب ضمير العصر ويستخدم في نفس الوقت أية وسائل متيسرة لخلق رأى جديد وشعور جديد ، حتى يستطيع القانون الدولي أن يتمتع باعتماد الموافقة داخل صدر كل انسان وفي مواقف تأييد أصحابه .

وعندما يدرك القانون على أنه نتاج من صنع الانسان ويعترف بأن صانعيه ليسوا مشرعين واداريين فحسب ولكن تشترك معهم المحاكم ، فان التشريع يواجه مناقضة ظاهرة . كيف يجوز لو كالة مهمتها أن تطبق القانون أن تصنع نفس القانون الذي تطبقه ؟ حيث ان القانون الحقيقي هو القانون الذي ينفذ ، ولما كان القانون المنفذ هو القانون الذي تفسره المحكمة ، فلا يمكن أن نتفادى النتيجة القائلة بأن هذا هو ما يحدث بالضبط . وقد ظهرت هذه المسألة بشكل حاد في ميدان القانون الجنائي في محاكمات نورمبرج الأخيرة . وقد أخذت المحكمة التي نظرت في هذه المحاكمات على عاتقها أن تخلق قوانين دولية جديدة - قوانين سلام وانسانية - قوانين ضد العدوان و « قتل النفس » - في نفس جريمة اثبات أن بعض القادة النازيين قد أذنبوا بنقضها . ولكن هذا الاجراء قد يبدو أنه يصدر بعد « ارتكاب » الفعل ، ويحرم المدعى عليه من حق انساني أساسي ، صيغ أخيرا على النحو التالي :

« ان لكل انسان حق الحرية من الادانة والعقاب الا تحت قوانين سارية المفعول في وقت ارتكاب أي فعل يعتبر جريمة ، ومن ثم فهو محصن ضد أي عقاب

أكبر مما كان مطبقا وقت ارتكاب الفعل ، (١٧) .

ولا يمكن تسوينغ محاكمات نورمبرج بموجب النص الدقيق لهذا القول .
والقول الوحيد الذى يتمشى مع محاكمات نورمبرج ، ومع القانون الذى تصفه
المحكمة بعامة ، يمكن أن يقوم على مثل هذا المبدأ التالى الذى عبر عنه القاضى
كاردوزو :

« ان للقانون الدولى ٠٠٠ فى بعض الأحيان -
مثله فى ذلك مثل القانون العام فى نطاق الدول -
وجودا كغبشة الليل ، لا يكاد يتميز عن الأخلاق أو
العدالة ، حتى تثبت « اجازة الطبع » (كما يحدث
لكتاب) على يد المحكمة صفته التشريعية » (١٨) .

ويمثل « الوجود الشفقى » ضمير المجتمع متحدئا عن الحق . وعندما
يثبت أن مدعى عليه مذنب اعتدى على سنن يقر بها المجتمع الذى هو عضو فيه ،
وتعتبر حيوية لرفاهيته ، فمن المعقول أن نفترض أنه يتوقع امكان القصاص
من المجتمع الذى اعتدى عليه . وبحسب الاصطلاح « بعد ارتكاب الفعل » ،
إذا فسر تفسيراً حرفياً جامداً ، فمن المستحيل تفسير مدى أو فسحة الاجراء
القانونى ، أو الخطوات الأولى فى تطور القانون العام . ان القانون الوضعى
يتولد دائما من العادة أو الضمير ، وذلك بتطبيقه على حالات تعتبر ذات أهمية
كافية لتسمح بتدخل المجتمع كله .

ولنفترض وجود مجتمع طليعة لا يوجد فيه نظام تشريعى مقرر . ولقد قبض
على سارق حصان فى حالة تلبس ، هل ينفى من الأرض ، أو يشنق أو يحبس
أو يعاقب ؟ أو هل يخلى سبيله على أساس عدم وجود قانون ضد سرقة الخيل
فى وقت وقوع السرقة ؟ ولم يوجد مجتمع مثل هذا تردد على اعطاء الجواب
لقد كان سارق الحصان متنبها الى أن مثله قد انتهك حرمة المصلحة المشتركة

(١٧) مذكرة أعدت واخذتها اللجنة التنفيذية للجنة حقوق الانسان التى
عهد اليها بدراسة تنظيم السلام ، نيويورك ١٩٤٦ .

(١٨) ن . ه . ديلاور تقارير الولايات المتحدة ، ٢٩١ (١٩٣١) ص ٣٨٣ .

تدرجة أن كل يد ستقف في وجهه ، ولا عذر له في أن يفاجأ عندما يعلن الحرب على المجتمع ، بأن يقف المجتمع بدوره ضده • وتعتبر أفعال المجتمع هذه عن المصلحة الجماعية ضد أعدائها الداخليين ، وفي نفس الوقت تعبر عن أمل المجتمع في أن يصبح مجتمعا منظما يسود فيه العدل على الانتقام ، والتفكير الهادئ على الهوى • انها ليست ظواهر اضطراب وخلل وعدم نظام ، ولكنها بدايات تنظيم ونظام •

ولقد كان مجرمو نورمبرج مثل سارق الحصان هذا ، وقد قبض عليهم متلبسين بالقيام بأعمال لا يحتملها المركب الأوسع للمصالح الانسانية • وليس من الممكن أن يوجد بين من أدينوا في نورمبرج - على الرغم من مظهر البراءة المعتدى عليها واحتجاجاتهم القانونية - من لم يكن على وعى برأى وعاطفة العالم الذي كانوا يعيشون فيه - والذي أكد غير مرة تأكيداً حاسماً في عديد من الاتفاقيات والمعاهدات ، ونادى به على رؤوس الأشهاد رؤساء الدول ، وتحدث عنه أصداق دعاة الضمير الانساني الحديث • ولو ترك المسئولون عن اعتداءات ووحشيات النظام النازي دون عقاب ، لضاعت على الانسانية فرصة عظيمة لبلورة ضرورة اخلاقية معترف بها في صيغة قانونية وكان الوقت ملائماً لعبور الخط عن الضمير الى النظام التشريعي ، ولخلق سابقة قانونية للمستقبل • ولم يكن أولئك الذين يفضلون التبرئة واخلاء السبيل ، أو القتل أو المحاكمة السريعة أصدقاء القانون من ناحية المبدأ ، ولكنهم كانوا يدافعون عن قانون قديم أو يدافعون عن استمرار الخروج على القانون •

الفصل الخامس عشر

الاقتصاد وعالم الاقتصاد

تشتمل كل المجتمعات على نظام يسمى الاقتصاد . والعلم الثقافى الذى يتخذ هذا النظام موضوعا له يعرف باسم « علم الاقتصاد » . فما هو هذا الوجه من الحياة الاجتماعية (١) ، الذى يؤدى الى تنظيم اقتصادى ، ويعطيه مكانا بجانب الضمير ونظام الحكم والقانون بين النظم ذات الوجودية الكلية والدائمة .

والمصالح جميعا - كما اثبتنا من قبل - تجنح الى اتخاذ شكل التملك بالشفعة ، بمعنى أنها تدعى حق تملك موضوعاتها ، استثنائا . وما دامت المصلحة تخفق الا اذا تم تملك الموضوع ، استثنائا ، فانه يقال ان الموضوع « لازم » . ومن ثم فان جهد المصلحة وقوتها ، أو جزء منه يوجه نحو حيازة ذلك الشيء الذى يعتبر لا غنى عنه .

ان الاقتصاد بمعناه الاول ، هو تنظيم يحصل الناس ذور المصالح بمقتضاه ، على ما يحتاجون اليه . ويلاحظ لأول وهلة ، أن وظيفة الاقتصاد هذه ، ليست محدودة بأى فئة من المصالح ، ذلك لأن كل المصالح ، من الناحية الانسانية - سواء أكانت مادية أم عقلية ، سامية أم دنيئة ، من أحط الشهوات الى أسمى الآمال - تولد حاجات ، ومن ثم تكون شرطا لها .

ومن ثم فان الاقتصاد شامل متغلغل فى كل نواحي الحياة ، ويتميز بالعمومية والإحاطة .

ولكن لماذا ينبغى تنظيم الاقتصاد ؟ أولا لأن الحاجات تتنافس مع بعضها البعض فى مجال التفاعل السببى ، فهي تمتد الى البيئة المشتركة ، وعندما تأخذ

(١) على الرغم مما يقال عن وجود اقتصاد داخلى فى كل شخص على حدة ، واقتصاد خيالى للشخص المفرد مثل روبنسون كروزو ، الا أن اصطلاح اقتصاد فى هذا السياق الراهن يعنى الاقتصاد الاجتماعى .

لنفسها فأنها تأخذ من غيرها ، كما يحدث عندما يحرم الرجل الجائع المحتاج الى الطعام ، أناسا آخرين حائعين من استعمال الطعام ، اذا ما استعمله لنفسه وأتى عليه .

وكثير من الناس يجدون أنفسهم يتنافسون فى سبيل نفس الشيء الخارجى حتى عندما يتوافر منه ما يكفى الجميع ، فى الواقع ونفس الأمر .

وعلى هذا ، فينبغى تنظيم المصالح لكى يمنع هذا التنظيم، أو يزول أو يخفف هذا التنافر أو التضاد .

وثمة وسائل معينة بسيطة يتم بها بلوغ ذلك . فقد يستخدم نفس الشيء بالترتيب الدورى، أو قد يقسم ، أو قد لا تصبح عظمة معينة بالذات محل نزاع وتناحر ، وذلك باحلال عظمة أخرى معادلة لها من معين قائم من النظام . وعندما يضم الناس جهودهم فإنهم يستطيعون أن يفوا بحاجات أكثر مما لو عملوا منفردين . ولكن التعاون - لكى يبلغ الحد الأقصى من ثمراته ، يتطلب أن الأطراف المتعاونة المتعددة لا تنضم بعضها الى بعض فحسب ، ولكن تؤدى ادوارا تكميلية تتطابق مع اختلافات المواهب والاستعدادات والقدرة والمهارة . وفيما عدا المستوى البيولوجى للأبوة والأمومة ، فان التعاون يتطلب تقسيما منظما للعمل .

وهذا الوصف المبسط جدا للاقتصاد يتضمن ملامحه الجوهرية . وهذه هي ميزته . فهى تحذف تفاصيل الاقتصاد الغربى الحديث ، ولكنها تؤولها على أنها أمور مركبة تطورت من أمور بسيطة ، وينبغى أن ترجع الى أصولها البسيطة اذا أريد فهم معناها .

ان الانتاج والتوزيع يقومان بوظيفة مزدوجة ، هى تغادى التناقض والتنافر، ونيل الوفرة ، لأن الأشياء التى تطلبها المصالح عادة ما تكون محدودة . ان الندرة وجه لازم ، وليس عارضا ، من ملامح الوضع الاقتصادى . وهذا صحيح أيضا بالنسبة للتكاليف ، ان الانتاج مستحيل دون تضحية ببعض المصالح ، او امكان المصالح ، حتى ولو عوضت خسارته . واذا أريد استعمال الأشياء ،

فيجب حيازتها - ومن ثم كانت الملكية . والملكية قد تتكدس ومن ثم تكون الثروة . وينبغي انتاج أدوات الانتاج نفسها ومن ثم توجد السلعة الرأسمالية التي تتميز عن السلعة الاستهلاكية . وإذا أريد من الانتاج أن يخدم غرضه، فينبغي توزيع المنتجات بين الحاجات التي يقصد مدها . وعندما ينظم الانتاج يوجد أولئك الذين يعملون وأولئك الذين يديرون ، مع أنواع متعددة مختلفة في كل طائفة . وإذا أريد انتاج للاستعمال في المستقبل ، فينبغي قضاء الحاجات الحاضرة ، وذلك مثل أنه ينبغي تغذية رجل اليوم بينما هو يفرس نبات محصول الفصل المقبل - ومن ثم يكون التوفير ، والاقتراض ، وأخيرا المصاريف بكل ضرورتها ودرجاتها . راملاك أشياء زائدة عن الحاجات الحاضرة لا يؤدي إلى التوفير للمستقبل فحسب ، ولكن يؤدي أيضا إلى استبدال غير المطلوب بالمطلوب أو استبدال ما هو أقل طلبا بما هو أكثر طلبا . والمكسب الذي يحققه كل من هذا التعامل يسمى ربحه . وعندما يمكن تقسيم الأشياء المطلوبة إلى وحدات متساوية كميًا ، توجد نسبة للتبادل ، أو ثمن . وتؤدي كثرة الانتاج المنظم داخل أي مجتمع إلى زيادة عن الحاجة . ومن ثم يوجد الفائض والتجارة .

وثمة جانب من الاقتصاد لم نوضحه بعد ، وهو يقترن بحق بكلمة «تدبير» وكل مشتقاتها ، مثل «اقتصادي» و «يقتصد» . ولما كان الاقتصاد يشمل النفقة ، أي فقد أو ارجاء شيء مطلوب فإن معيار النفقة الأدنى هو المضمون السلبى لمعيار التزويد الأقصى للحاجة ، مثله في ذلك مثل أن يتضمن نقصان الشر زيادة الخير . ان التكلفة تعنى تكلفة لكل من يدخل في نطاق الاقتصاد . انها تكلفة لكل طرف من الأطراف : فثمة مكلف بالقيام بعمله مضحيا براحته أو مضحيا بأعمال مفضلة . وثمة تكلفة بتخليه عن أشياء يملكها للآخرين . وأية تكلفة يجب أن يكون حافزها الباعث عليها هو توقع الفائدة . ان الاقتصاد تبادل منظم تقتسم فيه التكاليف والمكاسب .

ويمكن التعبير عن نفس الحقيقة بقولنا ان كل العلاقات الاقتصادية الحقيقية - كتلك التي توجد بين المنتج والمستهلك، والشارى والبائع ، وصاحب العمل والعامل ، والدائن والمدين - هي ضروب من المشاركة ، ليست كما يحكم عليها بمقياس خارجي انساني أو ديني، ولكن كما يحكم عليها في ذاتها أصليا بأنها ليست علاقات اقتصادية اذا لم تكن مشاركات . وهي تفترض مقلما:

٢ اتفاقا ضمينا بين الأطراف المعنية بالأمر ، بالعمل فى مشروع مشترك للفائدة المتبادلة الكلية لكل طرف من الأطراف .

ويحدد هذا التبادل الخط الفاصل بين الاقتصاد وبين اجراءات معينة يحل محلها الاقتصاد : بين النظام الاقتصادى و حالة الطبيعة الاقتصادية، ان النهب والقرصنة وعمل العصابات أى - سلب شخص (أو جماعة) مما يملك بالعنف اجراء غير اقتصادى ، لأن التكاليف لا تعوض للطرف الثانى ، وتستوصى خيرا بالطرف الأول فقط . ان الرحمة ، والاحسان ، والصدقات ، والبر العام . ورعاية الكل والعجزة ومن كان بهم خصاصة كانت موزعا للاعجاب على أسس أخرى ، فهى خارج نطاق الاقتصاد ، لأن أخذ العطية لا يسهم فى تكاليفها . ان البطالة علامة على فشل اقتصادى ، حيث ان العاطلين ، لعدم وجود فرصة لديهم للاسهام ، يستبعدون من الاقتصاد .

وإى نظام اقتصادى ، بمجرد أن يرسخ ويتوطد ، يصبح من ثم ، نظاما ذاتى الحركة أو ذاتى الدفع والتيسير ، تتحرك فيه أطرافه المتعددة بأملها فى الفائدة . وهو يدفع تكاليفه من فوائده . انه نظام حوافز يسهم كل جانب فيه فى حاجات الآخرين ، لكى يحصل على حاجاته . وإذا احتاج اقتصاد الى تدخل خارجى ، أو استعمال العنف ، أو انكار الذات كلية ، فهو ليس اقتصادا سواء أكان خيرا أم شرا . ان أى اقتصاد لا يؤدى عمله الخاص به ، ويسهم بقسطه الخاص به فى المجتمع الا مابقى يمضى من تلقاء نفسه . ان أى اقتصاد ، لكى يكون اقتصادا ، لابد أن يستقى ، ويسحب . يجب أن يولد قوته الخاصة بما يقدم من بواعث ، وينبغى أن يكون « حيا » أو « ديناميكيا » .

على أن ذلك ، يجب ألا يؤول على أنه يتضمن أن نظاما كهذا ذاتى الدفع ، يمكن أن يطلق من الضمير طلاقا بائنا لا رجعة فيه أو من نظام الحكم ، والقانون ، والنظم الأخرى . اذ لا سبيل الى خلقه وأداء وظيفته الا بوساطة هذه النظم . ولكن على الرغم من تغلغل كل تأثير اجتماعى وتاريخى فى أى نظام اقتصادى ، الا أن الاقتصاد له وظيفته الخاصة به التى يخدم بها هدفه الأخلاقى لتحقيق عدم الصراع والتعاون المثمر ، والتى يوصف ويقوم بالقياس اليها .

— ٢ —

ويخصص جزء كبير من النظرية الاقتصادية لما يسمى «بنظرية القيمة» .
فما هي العلاقة بين القيمة فى مفهومها الاقتصادى الدقيق والقيمة بعامة ، كما
سبق أن حددت وفسرت فى الفصول السابقة ؟

لقد أكد رجل أعمال من نيويورك مرة أن العقول رخيصة (٢) . ولكى
يشرح هذا قال ان أى انسان يستطيع أن يستأجر استاذًا جامعيًا بخمسة آلاف
دولار سنويًا . وواضح أن الأستاذ مضطر الى أن يؤكد - دفاعًا عن نفسه -
بأن غلو الثمن ليس الوسيلة الوحيدة لأن يكون المرء أو الشيء قيمًا . وقد يدفع
الى الرد بقوله ان الأشياء المتاحة الميسورة النوال لكل انسان مثل الحق أو الجمال
أو رحمة الله هي أغلى الأشياء : أو أن خير الأشياء لا تقدر بثمن . وقد يرد بقوله
ان الرجل الذى يقدر قيمة الأشياء بالدولارات رجل أفسدته عادات وظيفته .
وأيا ما يكون الأمر فيبدو واضحًا أن ما هو « رخيص » قد تكون له وجوه
معوضة . ان ارتفاع الثمن - اذا اعتبر قيمة ذات مفهوم - فهي قيمة ذات معنى
خاص يحدده المحتوى الاقتصادى .

ولقد ميز آدم سميث بين « القيمة فى الاستعمال » والقيمة فى التبادل (٣)
وأضاف « ميل » الى ما قال أن « كلمة قيمة عندما تستعمل بدون مضاف تعنى
فى الاقتصاد السياسى ، القيمة فى التبادل » (٤) . ولكن هذا يؤدى الى فهم
خاطئ جدًا اذا عنى به أن علم الاقتصاد يستبعد القيمة فى الاستعمال : ان
القيمة فى التبادل هي فى ذاتها مشتقة من القيمة فى الاستعمال .

وليس ثمة عالم اقتصادى يعالج المنفعة أو « العائدة » على أنها أمر خارج

(٢) تقتبس أجزاء النص التالية من مقال كتبه المؤلف بعنوان : « القيمة
الاقتصادية والقيمة الأخلاقية » ، المجلة الاقتصادية الربع سنوية ، ٣٠
(١٩١٦) .

(٣) آدم سميث « ثروة الشعوب » الكتاب الأول الفصل الرابع .

(٤) ج . س . ميل « مبادئ الاقتصاد السياسى » ، الكتاب الثالث ،
الفصل الأول .

نطاق ميدانه ، وقد يذهب الى أن النفعية لا تدخل ميدانه الا بعد أن يحدث التبادل ، ولكنه عندما يحدث لا يخلف النفعية وراه ، وانما يتضمنها ويحتويها ، ولا معنى له بدونها : ومن ثم فعندما تفسر القيمة في التبادل بالقياس الى العرض والطلب ، فان الطلب يفسر بالقياس الى العائدة المتوقعة ، أى بالقياس الى ما يعتبر «معوزة» (٥) ولما كانت الحاجات تفسر بالقياس الى المصالح ، فان القيمة الاقتصادية اذا فهمت على أنها قيمة تبادل ، هي اشتقاق من القيمة عموما ، محددة بأنها موضوع مصلحة .

والمحاولة الجديدة الوحيدة لفصل القيمة الاقتصادية عن المصلحة هي النظرية-التي تعزف باسم « نظرية العمل في القيمة » ، وعلى الرغم من أن هذه النظرية ذات تاريخ طويل محترم ، فانه يبدو أنها ، على أحسن فروضها ، تقوم على الخلط وسوء الفهم . فاذا كان « العمل » ، يعنى «أن يعمل» الانسان بالمعنى الجسماني لهذا الاصطلاح ، أى يمكن قياسه بالأرطال القديمة ، فانه يمكن مضاعفته بسقوط جسم على سطح الأرض ، أو فى أى حدث يتضمن صرفا للطاقة . ومن ناحية أخرى اذا عنى « بالعمل » المجهود ، أى الفعل المتحرك بحافز ، أو اذا عنى به المجهود المضمنى ، أو العناء البغيض ، أو انفاق الوقت أو التضحية بأى شكل ، أو اذا اعتبرت النتيجة مفيدة ، أو اذا قيل عن شخص أن له « حقا » ، فى ثمار عمله ، فعندئذ تصبح المصلحة العامل الضرورى أو العنصر اللازم فى الوصف .

ويوجد عادة بين القيمة الاقتصادية وبين الثمن ، وذلك للتمييز بينها وبين القيمة بعامة . واذن - فما هو الثمن ؟ هذا سؤال ملتبس . وقد يقصد به السؤال الذى يمكن اجابته ببساطة ببطاقة السعر ، أو قائمة الأسعار ، أو فهرست الأسعار أو نشرات السوق ، ولكن أى اقتصادى لن يقر بأن مثل هذه المعلومات كانت اسهاما فى النظرية الاقتصادية . ان المسألة الأكثر

(٥) أشار ج . م . كينز ، الى أن « الفائدة المتوقعة » ، لا الفائدة الفعلية هي التى تحدد القيمة الاقتصادية . انظر كتابه « النظرية العامة فى التوظيف والمصلحة والنقد » ، ١٩٣٦ الفصل ٥ . ولقد آثرنا استعمال كلمة «معوزة» ترجمة للفظ الانجليزى needful (انظر مجلة مجمع اللغة العربية ١٠٧ : ٦) .

جدية والتي تشغل باله لا يمكن أن يجيب عنها البائع أو الاحصائي بمقياس مالى معين مثل الدولار أو الجنيه ، ولكن فقط بذكر ما هو ذلك الذى يقيسه الثمن .

— ٣ —

ان ثمن أى شيء يقيس — بصفة عامة — ما يستطيع انسان أن يحصل عليه . فى مقابل شيء اذا كان حائزا له ، أو ما يستطيع أن يدفعه لكى يحصل عليه اذا لم يكن حائزا له . والحقيقة التى ينطوى عليها ذلك ، هى الاعطاء فى سبيل الأخذ بدافع المقارنة بين الحاجات . ان لدى كل شخص شيئا يعطيه ، وسيفكر — حسب هذا — فى « الثمن الذى عليه أن يدفعه » لما يأخذ . واذا لم يكن لديه شيء يعطيه الا عمله فسيفكر فى وقته ، وقوته الجسدية ، ومهارته وجهوده المعينة ، واستبعاد الأشياء الأخرى التى يود عملها . ان الرجل الذى يملك أرضا أو حيوانات مستأنسة يعطيها يفكر فى الثمن بالقياس الى تنازله عنها . والفرق ليس أساسيا . فاذا سلمنا أن الشخص الأول ، فرضا ، استخدم يديه لسببين ، لكى يصنع شيئا أو لكى يقبض على شيء . وسواء أعطى عمله من أجل الانتاج أو أعطى ما يمتلكه الآن من أجل الحصول على شيء آخر ، فانه يستبدل شيئا لديه بشيء لم يكن فى حوزته ، ولكنه يعتقد أنه أكثر احتياجا وطلبا له .

ولا يعنى التبادل بالمفهوم الاقتصادى أن الشيء ينتقل من يد الى يد ، أنه ليس مجرد تبادل للمكان أو للملكية كان يتبادل رجلان صدفه قبعتهما فى حجرة الانتظار أو يتبادلا الهدايا فى عيد الميلاد . ولكن لكى يستأهل التبادل صفة التبادل الاقتصادى ينبغى أن يكون تبادلا محسوبا مدبرا مقدرا ، يعتقد كلا الطرفين أنهما يستفيدان منه — ولكى نفهم « الثمن » على أنه مقياس تبادل ليس من الضروري أن نقبل (أو نرفض) قانون « العوائد المتناقصة » أو نظرية « المنفعة الأدنى » أو مذهب « مالتاس » ، القاضى بأجر الكفاف ، أو النظرية الماركسية « للقيمة الفائضة » ، أو النظريات الكلاسيكية القديمة للربح أو الإيجار ، أو أية نظريات لعبت دورا كبيرا فى النظرية الاقتصادية فى الماضى ، ولكنها أصبحت الآن قضايا خلافية . ان معنى « تبادل » فى

المفهوم الاقتصادي لا يتضمن أيًا من هذه الأفكار ، ولو أن تحليله الكامل خليف بأن يفترض دون شك ، منها جميعا •

فأولا ، يفترض التبادل سلفا ، وجود شخصين أو أكثر لكل منهما حاجاته ، ولكل منهم موارد التي يملكها ، ويمكن استعمالها اما للوفاء بهذه الحاجات أو تنقل الى حيازة شخص آخر واستعماله • وثانيا ، يفترض التبادل سلفا ، ان كل انسان يمكن أن ينظم حاجاته حسب درجات تفضيله لها ، وإن يتوقع توقعا صحيحا بشكل ما تحقيقها بموارده ، أو بالحصول على موارد في حيازة شخص آخر • وبمعنى آخر أن التبادل يفترض وسطاء اقتصاديين لديهم تلك الملكات من التفكير والاختيار ، التي هي من الحقوق الخاصة للشخص •

ويقترض أيضا أن الموارد الموجودة لدى شخص لها خصيصة الابدال في الاستعمال (المقايضة) • والمثال الذي لا يخطئ لهذا هو وقت الشخص الذي يمكن أن يستخدمه في سبيل تحقيق أية مصلحة من مصالحه ، أو الذي يمكن أن يجعله في خدمة أي شخص آخر • وينطبق نفس الشيء - بطريقة أكثر تحديدا - على عمله ومهارته • ولكن مبدأ الاستعمالات الابدالية ينطبق أيضا - ولو بشكل أكثر تحديدا ، على مقتنياته • ومن ثم يمكن أن ينقل بيته وطفله الى خدمة حاجات آخر عندما تعتبر مسألة مكان وعمل فقط ، ولو أن الأمر ليس كذلك عندما تعتبر موضوعات تتعلق بعاطفته نحو بيته أو أهل بيته •

وليست هذه وحدها الفروض القبلية للتبادل أو المقايضة • ان التبادل يفترض سلفا الاتصال والنقل ، وكذلك الملكية ونقل الملكية • ويفترض تحرك العمل ونقله • ويفترض عدم تدخل أي وكالة أو وساطة خاصة أو عامة • وينبغي ألا نعترض على « الاقتصاد » كما هو محدد هنا بأن هذه الافتراضات القبلية لا تتحقق أبدا ، وأنه باختصار لا يوجد أبدا اقتصاد نقى خالص أو حر صرف • انه من الضروري - شأن كل علم - أن نستخلص المجرد من الواقع المحسوس الملموس الكلي للوجود ، لكي نفهم عناصره المعقدة •

ان التبادل يحدث - اذن - عندما يلتقي وسيطان اقتصاديان ، يقصد كل منهما الوفاء بحاجات لا تزال معلقة ، وكل منهما فى مكان يستطيع أن يعطى للآخر بديلا مما يحصل عليه من الآخر ، ويعتقد كل منهما أنه فى حاجة الى ما يحصل عليه أكثر من حاجته لما يعطيه . ومن ثم يكون التبادل امتدادا للاستعمالات الابدالية (المفاضية) . وعندما لا يوجد تبادل يستطيع انسان فى حوزته بقرة أن يستعمل البقرة اما للاكل أو للحصول على اللبن . واذا أضفنا أنه يستطيع أن يستبدل البقرة بفدان أرض - فانه يستطيع أن يستعمل البقرة اما للاكل أو للحصول على اللبن أو بطريق غير مباشر ، لكى يوسع مجال الأرض المنزرعة لديه .

وعندما يحدث التبادل يكون ثمن ما يحصل عليه هو ما يعطيه ، وثمان ما يعطيه هو ما يحصل عليه . ان البقرة « تساوى » فدان أرض ، ويساوى فدان الأرض بقرة . وهذا يعادل قولنا أنه عندما يستبدل شيء بآخر يكون ثمن كل منهما هو نفس ثمن الآخر . هذا هو كل ما يعنيه الثمن . ولايعنى « تماثل الثمن » تعادل الفائدة . بل فى الواقع من الأمر ، فان الثمن ينشأ من عدم تعادل الفائدة : أحد الطرفين يرى أن البقرة أكثر فائدة ، فى حين أن الطرف الآخر يجد فدان الأرض أكثر جدوى .

ولكى نفهم كيف ينشأ « مقياس » القيمة ، فلما علينا فقط الا أن نوسع التبادل الثنائى لكى يصبح تبادلا متعدد الأطراف . ان الرجل الذى يحصل على فدان أرض بدلا من بقرة قد يستبدله بمنزل . وقد تحكم هذه الامكانيات المستقبلية للتبادل الوكلاء الاقتصاديين فى عمل الصفقة الاصلية . ومن ثم يوسعون مدى ابدال الاستعمال المتاحة . ومن ثم تساوى البقرة أى شيء يستطيع بالكفا أن يحصل عليه نظيرا له ، وتكون الأشياء المتبادلة ، مباشرة أو بطريق غير مباشر ، نظير البقرة تساوى نفس الثمن ، أى بقرة واحدة . والاقتصاد اذن اقتصاد بقرة ، أو قد يقال انه قائم على « أساس بقرى » .

وبمعنى آخر ، فيمكن احلال معدل سعر تبادل السلعتين لقاء سلعة ثالثة، محل معدل سعر تبادل السلعتين فيما بينهما ، أو معدل سعر الكل فى مقابل واحدة ، والتي تصبح اذن الوسيلة أو المقام المشترك للتبادل الذى يسمى

« النقد » • ان الثمن النقدي - اذن - علاقة كثير بواحد ، يمكن تمثيلها كدائرة تكون الوسيلة المختارة في الوسط ، وانصاف اقطار لكل السلع الأخرى على المحيط • وتمثل علاقة المركز بالمحيط ، الأمر ، عن طريق التبادل ، لعدد متنوع من السلع ، متاحة لمن يملك واحدة منها • أما الغرض من أى سلعة تختار فتحدده أسباب الموافقة ، فقد تكون بكرة لا توافق كثيرا ، أو علبة لفائف تبغ يقال انها أدت غرض المقايضة في أوروبا بعد الحرب ، ولكن قد تكون على الأرجح معدنا ثميناً مثل الذهب أو الفضة أو قطعة من الورق تستبدلها الحكومة بمعدن ثمين ، أو يعترف بها قانونيا لدفع ديون أو ضرائب •

صاحب المال ، يملك ، افتراضا ، كل الأشياء التي « يشتريها المال » • وهي تفتح أمامه بعدا واسعا حقا لا حد له للحصول على ما ليس لديه ، ولكنه يحتاج اليه أكثر ، وأن يستبدل ما لديه ، ولكنه في حاجة أقل اليه • انها هذه القوة التي تجعل الناس يسعون الى المال والمزيد من المال ، وليست بسبب شهوة دنيئة أو جنون الاكتناز •

ومن ثم فان القيمة المالية لأية ملكية لا تمثل قيمة واحدة حسبت وفق الحاجات والمصالح • ان قولنا أن شيئا يساوي مائة دولار معناه انه قابل للاستبدال في مقابل طائفة من الأشياء • ان من في حوزته مائة دولار يستطيع أن يحصل على شيء من هذه الطائفة • ومن لديه شيء من هذه الطائفة يستطيع أن يحصل على مائة دولار يمكنه بها أن يشتري أي بند آخر في هذه الطائفة • ولكن بنود هذه الطائفة التي يمكن معاوضتها فيما بينها ، لها قيم مصلحة مختلفة بالنسبة للأطراف المختلفة في التبادل • ان قيمة مائة دولار قد تكون تافهة القيمة نسبيا لدى شخص وقد تكون « أبعد من أحلام الجشع » لدى آخر • واذا افترضنا أن ما قيمته مائة دولار يمثل قيمة واحدة نسبيا لمصالح وحاجات مجتمع ما ككل ، فان هذا يعنى أننا نحل وحدة خرافية اسمية محل شبكة معقدة من العلاقات •

— ٤ —

ولما كان الاقتصاد مصاحبا في الوجود للانسان زمانا ومكانا ، فان علم

الاقتصاد التفسيري بحث لا يستقصى أبدا • ولا يوجد سبب يؤثر على الحياة الإنسانية على الإطلاق ولا يؤثر على الاقتصاد • بيد أن هناك اعتبارات معينة عامة تناسب السياق الحاضر • وأول هذه الاعتبارات هو التفرقة بين التفسير التحليلي أو المنظم والتفسير التاريخي •

إن التفسير التحليلي يشرح الاقتصاد بعامة ، ويوضح القوى الفاعلة في كل أنواع الاقتصاد • وهذا التفسير هو الذى قدمناه من قبل لكى يعبر عن الطبيعة العامة للاقتصاد وللقيم الاقتصادية • وقد يدفع بمثل هذا الشرح الى مدى أبعد مما ذهبنا اليه هنا • ويدعو على الأخص لدراسة المسلك الاقتصادى ، تلك الدراسة التى يقوم بها علم النفس الاجتماعى وعلم الاجتماع • (٦) وتتناول مثل هذه الدراسة المميزات العامة للطبيعة الإنسانية والعلاقات الإنسانية عندما تطبق على المميزات العامة لحياة الإنسان الاقتصادية •

فاذا طبقت الطريقة التفسيرية تاريخيا ، فانها تبين ظروف الزمان والمكان التى تميز اقتصادا من آخر - الاختلاف الجغرافى ، واختلاف التربة ، والمناخ والخصائص العنصرية والبناء الاجتماعى والتطور العلمى والتكنولوجى ، والعادات والتقاليد • وتختلط التفسيرات التاريخية والتحليلية فى بعض الأحيان لسوء الحظ ، وتكون النتيجة أن مميزات اقتصاد خاص - مثل اقتصاد إنجلترا فى القرن التاسع عشر ، تتخذ وسيلة لتفسير الاقتصاد بعامة •

وحقيقة أن الاقتصاد هو تنظيم للمصالح ، تعين الطريقة التى تعمل بها علله وأسبابه • إن التغيرات المادية التى تقلل أو تزيد الموارد الطبيعية ستؤثر على اقتصاد ما ، وذلك بالتأثير على الحاجات الإنسانية والابدال المتاحة للاختيار، ويعكس الاقتصاد ، عن طريق المصالح التى يخدمها ، ضمير المجتمع وأعرافه • إن مجتمعا من الزهاد له اقتصاد مغاير لمجتمع من المنعمين والمترفين • ويعكس نوع الاقتصاد الذى يوجد فى مجتمع ، طابع نظمه السياسية سواء أكانت ديمقراطية أم استبدادية • وسواء تدخلت الحكومة فى الأعمال أم لم تتدخل،

(٦) أنظر لدراسة سيكولوجية لهذا الموضوع س. ل. هل ، و القيمة والتقويم وعلم مناهج العلم الطبيعى ، وفلسفة العلم ١٠ - ١١ (١٩٤٣-٤٨) •

فان جزءا كبيرا من القانون والحقوق هو الذى ينظم العلاقات الاقتصادية بين الناس - من القوانين التى تحمى الملكية وتعين التزامات تنفيذ العقود المبرمة - الى القوانين المعقدة للشركات والتمويل والتجارة • والعلم والفن والدين والتربية ، مع اختلافاتها وتغيراتها ، كلها تحدد الاقتصاد ، سواء اكان ذلك عن طريق المصالح التى تخدم ايم عن طريق أنماط العلاقات الانسانية التى تخلقها •

وثمة خلاف دون مسوغ حول مسألة الطابع الاجتماعى أو الفردى للأسباب الاقتصادية • وعندما يفهم أن « اجتماعى » معناه تعدد ، واتفاق ، وتفاعل ، أو ايه علاقة أخرى بين الأفراد ، فلا توجد مشكلة • وفيما يل نورد شكلا نموذجيا من المناقشة •

انها التغيرات وحدها فى الطريقة أو النمط ، فى الثقة العامة فى المعاملات التجارية ، وفى الموقف الأخلاقى حيال هذا النوع أو ذاك من الاستهلاك ، وفى توزيع الثروة ، والتغيرات فى الضرائب والقوانين الأخرى ، إلخ - أسباب ذات طابع اجتماعى عام ، يمكنك أن تعول عليها لاجداث تغيرات هامة فى القيم ، • (٧)

ومن الصحيح أن القيمة الاقتصادية - عندما تقاس بالثمن، هى اثر ونتيجة لعقول كثيرة • وأنها لا تتغير الا عندما تتغير عقول كثيرة • ومن الصحيح أيضا أن الفرد يتأمل ويتدبر ما يحس به من حاجة الى غرض ما تبعا لحكمه هو وتبعا لاتجاهات الآخرين نحو هذا الغرض • وصحيح أيضا أنه لما كان الثمن هو نتيجة لعقول كثيرة فانه يستقل عن أن عقل مفرد ، وأن الفرد مضطر لقبوله كحقيقة موضوعية •



ان علم الاقتصاد المعيارى ، أو الحكم النقدى الاقتصادى ينقسم الى ثلاثة أقسام متميزة ولكنها يكتنف بعضها بعضا : النقد الداخلى الأداة ، والنقد

(٧) ب • م • اندرسن « علم الاقتصاد الديناميكى لشومبيتر » مجلة العلوم السياسية الربع سنوية ٣٠ (١٩١٥) ص ٦٥١ •

الخارجي سواء اكان أداتيا أم نهائيا ، والحكم النقدي الداخلى النهائى أو الأخلاقى .

وأسوأ اقتصاد - حسب المقياس الأداتى - هو تلك الحالة التى يوجد فيها انسان دون اقتصاد على الاطلاق - وهذه الحالة - فرضا - لم توجد فى تاريخ الانسانية أبدا ، حيث أن اقتصادا ما شرط للبقاء . وان جماعة عاش أعضاؤها ينهب بعضهم بعضا ، وحرموا من ميزات الانتاج المنظم والتوزيع والتبادل ، لا يمكن أن يتحملوا تأثير القوى الطبيعية أو الجماعات المنافسة .
ان اقتصادا ما أو بدرجة معينة ، نظام اكتسبه الانسان فعلا عند بدء التاريخ الانسانى منذ كان للانسان وجود . ولكن مجتمعا له اقتصاد يكفيه لكى يعيش،

قد يشمل أعضاء لا يشتركون فى اقتصاده - أى لا يدفعون شيئا لقضاء مصالحهم . وفيما يتعلق بهؤلاء ، ولسوف يوجد دائما بسبب الشيخوخة أو العجز أو الأناثية العاتية - ثمانية من أشخاص يظلون خارج الاقتصاد حراسا له أو أعداء ، كما أن هناك دائما بقية من أشخاص لا يصلحون للمواطنة السياسية أو الحقوق القانونية . وفيما عدا ذلك فإن وجود أشخاص فى المجتمع لا يعطون أو يأخذون ، أو يأخذون دون أن يعطوا ، أو يعطون دون أن يأخذوا هو ادانة لاقتصاد هذا المجتمع .

وقد يولد اقتصاد منظم جدا من النوع الغربى الحديث أسباب فشله ، وذلك مثل تعطيل أو تعويق مدى تحمل آلة ما بسبب نتائج الاحتكاك . وكثيرا ما يتهم الاقتصاد الذى ساد أوروبا الغربية والولايات المتحدة منذ الثورة الصناعية لهذا السبب حتى بواسطة أصدقائه . وقد قيل عنه لهذا السبب أو لغيره انه « انهيار » أو انه لا يستطيع أن يعمل (٨) . وحيثيات ادانة الاقتصاد الرأسمالى مالوفة ومعروفة . انه عرضة لدورات وفترات تسمى « الكساد » . وهو يزعم المنافسة ولكنه يميل الى الاحتكار ، لأن الحافز التنافسى نفسه يؤدى بكل منافس الى اضعاف منافسه والقضاء عليه . ويؤدى دافع تخفيض التكاليف الى اتحادات ، وتبتلع الاتحادات الكبرى الصغرى منها .

(٨) لدراسة نظرية الانهيار أنظر بول م . مويزى ، نظرية التطور الرأسمالى ، ١٩٤٢ الفصل الحادى عشر .

ويؤدي النجاح والفشل الى تباين كبير فى الثروة ، ويخلق طبقة من الأغنياء الكسالى ، وطبقة من الفقراء العاجزين ، وأولئك الذين يملكون الكثير ليس عندهم ما يحفزهم الى الانفاق ، وأولئك الذين يملكون القليل جدا لا يجدون ما ينفقون . وتركز المدخرات فى القمة ، وتجف تماما فى القاع . وتؤدي الأعمال الكبرى الى ظهور تجمعات من العمال تصبح ، بسبب الوراثة والعادة والمهارة المتخصصة تخصصا ضيقا ، ونفقات الهجرة من مكان لآخر ، جامدة غير متحركة . وحيث ان العمل ثمن انتاج ، ولما كان العمال فى نفس الوقت يكونون جزءا كبيرا من المستهلكين ، فان تخفيض التكاليف يقلل طلب الانتاج . ان الناس ، فى تصرفهم الاقتصادى ، يتأرجحون بين الجبن والمضاربة المتهورة فى مصافق المال والتجارة ، بين انعدام الثقة والافراط فى الثقة . وتصيب تقلبات الاسعار الناس على غفلة ، أو تؤدي الى حلزونيّات لولبية من التضخم وسحب جزء من العملة المتداولة لمنع التضخم بهدف محاولة تنزيلها . وتؤدي المخترعات الحديثة الى انتاج زائد يؤدي الى تقليل الانتاج بواسطة الاقلال والامساك ، الأمر الذى يفضى الى البطالة .

وكلما ازداد اعتماد الناس على أجهزة الانتاج الضخم الدقيق الواسع النطاق ، وعلى وسائل النقل والمنافع العامة ، ازدادوا تعرضا للآذى والضرر . فاذا حدث حادث فى مركز حساس أو مركز رئيسى يؤدي الى أن تبطئ الآلة وتقف ، حتى ولو يوما واحدا ، فان كل فرد يقاسى ، وقد ينتقل الناس بسرعة من الوفرة الى الحرمان . ومن ثم فيوجد شعور بكارثة متوقعة حتى وسط كفاية اقتصادية لا نظير لها .

وللاقتصاد الحديث نقائصه ونقط ضعفه ويحاول أن يصلح منها . ولكنه اذا قيس بنفس المقياس الأداتى فانه أظهر كفاية مدهشة . وتوجد ميزته الكبرى فى تزويده الكثير الدائم الموصول للحاجات الانسانية ، وذلك باغراضه ودوافعه التى يقدمها لمن يدفعون التكاليف . وهو يستبعد المصادرة ، والعبودية ، والعمل القسرى (السخرة) ، ومذهب القوامة الأبوية فى داخل الوطن ، ويحل التجارة مع الغزو فى خارج الوطن فلا عجب أن يتقبل قبولا حسنا على أنه هبة الله أو نظام الطبيعة .

ان أى نظام اقتصادى أو الاقتصاد بعامة يمكن أن يننعد على أساس تخالفه مع الديمقراطية • ويمكن أن يهاجم أى اقتصاد أو أى تدبير من تدابيريه بأنه يعتدى على الحقوق القانونية ، أو يحظى بالموافقة والتأييد لأنه بسبب توكيده للملكية ، يفضى الى نظام مستقر ثابت •

ولقد وجد فى تاريخ الانسان نقد دائم للاقتصاد من وجهة نظر الدين ، وهذه هى التهمة الجزافية ، بأن الاقتصاد يمجّد الحياة الدنيا الفانية والمتاع الزائل ، فى حين ينبغى أن يوجه اهتمام الانسان الى الخلود والآخرة التى هى خير وأبقى • ومن ثم علمت المسيحية أن اكتناز المال يمنع ولوج ملكوت السماء • وبالمثل - يهاجم دين من النوع الزاهد كالبوذية التصنيع الحديث بأنه يعوق الوصول الى الحكمة • وقد حرم الاسلام والمسيحية الربا •

ويتهم الاقتصاد - من وجهة نظر الثقافة الرفيعة - بأنه يهمل السعى فى طلب الفن والعلم المجرد ، وقد أشير الى انجلترا ، من قبيل الغمز والاستخفاف بأنها « شعب من أصحاب الدكاكين » ، وأشير الى الاقتصاد على أنه « العلم الكظيم » (٩) • وعندما يحكم على الاقتصاد بالمقاييس التربوية ، فانه يدون لتأكيديه جانب كسب العيش والموضوعات المهنية أكثر من تأكيده للقيم « الروحية » والانسانية •

وقد يعتبر الحكم النقدى الخارجى للاقتصاد مبينا عن حدوده وقيوده ، لا عن شروره الفطرية الكمينية فيه • وهو يهتم بتلبية الحاجات التى تولدها مصالح الناس ، لا بطبيعة هذه المصالح • انه يهتم فى حياد بأدوات الفنان ودون مبالاة بأسلحة الجندي، ومحراث الفلاح ، ومسوح القسيسين واستثمارات الممول • وهو يتناول الأشياء القابلة للانقسام الى وحدات متجانسة ومتبادلة ، ومن ثم يهمل أو يحذف موضوعات الحب والاعجاب الفريدة • ومكانها فى الحياة السوق • أما السلع التى لا تسويق لها فهى خارجة عن ميدانه • ولكن لا يمكن أن يدان لأنه يحذف ما يوجد خارج ميدانه ، ما دام يعترف بحدود ميدانه ويدركها • انه يخطئ فقط عندما - وما دام - يسئ فهم ميدانه ،

(٩) كانت أولى هذه الاشارات لكارليل. والثانية فتنسب الى صامويل آدمز •

ويتصور أنه ملكوت الحياة الانسانية برمتها : عندما يعتبر الأشياء التي يفوق ثمنها اليواقيت والدرر ، أو التي لا تقدر بثمن ، أشياء لا قيمة لها ، وذلك بسبب ضيق أفقه ، والآثار المحصورة لعاداته ، وانشغال الناس بضرورات المعيشة ، والرغبة المفرطة للثروات والقوة التي تأتي بها الثروات .

- ٦ -

وقد يستأهل اقتصاد ما أن يسمى اقتصادا ، ولكنه يقصر عن أن يكون الاقتصاد الأمثل أو الأحسن ، لأنه يفشل في تحقيق هدفه الأخلاقي النهائي .
ان القول « العمل عمل » ينطق بالمحاولة المغرورة لتفادي هذا الالتزام الأخلاقي .
ان العمل شيء أكثر بكثير من مجرد العمل ، في المفهوم الاقتصادي أو

ولقد سادت فكرة أن الاقتصاد يخضع لمقتضيات الأخلاق خلال الجزء الأكبر من تاريخ النظرية الاقتصادية ، منذ عهد أرسطو . وبعد فترة عورضت فيها دعاوى الأخلاقية تحت اسم « الاقتصاد العلمى » ، عادت الأخلاق مرة ثانية لتتحدث بسلطة فاستردت سلطتها .

ويقتبس « تقرير بفريدج » حجة لورد كينز بأن المدخرات المتجمعة ليست من الاقتصاد في شيء الا اذا أنفقت ، ثم يواصل الكلام فيقول :

« لقد بدا فى التعاليم الأولى للاقتصاديين أن بين الاعتبارات الأخلاقية والاعتبارات التطبيقية الفنية ، فيما يخص توزيع الثروة ، صراعا ونزاعا .
فالاعتبارات الأخلاقية أوعزت بأفضلية توزيع الثروة توزيعا عادلا ، فى حين بدا أن الاعتبارات التطبيقية الفنية تتطلب قدرا كبيرا من عدم التعادل أو التساوى شرطا للتوفير الكافى . وفى التعاليم الجديدة للاقتصاديين - تتحد الاعتبارات الأخلاقية والتطبيقية الفنية ، مؤيدة مزيدا من التعادل والمساواة

الجمهورية في الثروة ، يفوق ما حصل من قبل في إنجلترا (١٠) .

وإذا اعتبرنا كلمتي « فنى تطبيقي » و « اجتماعي » مساويتين للاصطلاحين « أداتي » و « أخلاقي » كما استعملا فيما سبق ، فإن هذه الفقرة توضح قبول مقياس أخلاقي يمكن به قياس اقتصاد ما قياسا سديدا . وقد تنبه الكثيرون منذ بداية الثورة الصناعية الى العيوب الأخلاقية للاقتصاد الحر . وقد أصلحت الى حد ما : الأجور المخفضة ، وساعات العمل الكثيرة ، والحياة غير الصحية المكتظة ، واعتماد العامل الزائد على صاحب العمل . وقد قاوم دعاة « الاقتصاد العلمي » المتزمت التشريعات التحسينية المتزايدة ، ولكن عندما أجبر دعاة الإصلاح ومعارضوه على تسويغ حجتهم ، استندوا الى نفس الأسس الأخلاقية النهائية .

صحيح أن النزعة للإصلاح الاقتصادي تتولد عادة بين أولئك الذين يصيبهم الحيف والظلم ، وأولئك الذين هم عرضة لتهمة السعى وراء مصالحهم الخاصة ، ويشغلون أنفسهم في ضروب من الثار واسترداد الغنيمة ضد الأوفر ثراءا وامتيازاً . ولكنهم يتخذون أساسا أوسع في تسويغهم لحجبتهم النهائية وينطقون باسم المجتمع ككل . ويتعرض المدافعون عن الوضع القائم للاقتصاد لنفس تهمة التحيز ، لأنهم عادة أولئك الذين يحاط بمصالحهم . ولكنهم عندما يجدون أنه لا مفر من الدفاع عن أنفسهم فإنهم يحاجون بنفس حجة المظلوم . وهم لا يقولون : « ان لدينا مميزات اقتصادية وستتمسك بها ، فماذا أنتم فاعلون حيالها ؟ » انهم - على العكس من ذلك - يحاولون أن يقنعوا المظلومين بأن مصالحهم أيضا توجد في تمسكهم بالنظام القائم - وأنه نظام خير للجميع . وهم يتحدثون عن الفوائد غير المباشرة العامة للنظام التنافسي ، لأنه يرضى رغبات المستهلك ، ويكافئ حسن التدبير ، ويدفع الى

(١٠) و . هـ . بيفردج ، التوظيف الكامل في مجتمع حر ، و . و . نورتن وشركاه ، ١٩٤٥ ص ٩٥ - ٩٦ أنظر ج . م . كينز ، لنظرية العامة للتوظيف ، الفائدة والنقد ١٩٣٦ ص ٣٧٢ - ٣٧٤ وينتشر في ثنايا كتاب كينز الشهير الدعوة الى مقاييس أخلاقية أو اجتماعية ، وذلك مثل قوله في: اقواله الختامية عن الفلسفة الاجتماعية « ان الأخطاء الهامة في المجتمع الاقتصادي الذي نعيش فيه هي أنه قد فشل في تحقيق توظيف كامل وأنه يوزع الثروة والدخول توزيعا تحكميا غير عادل » (ص ٣٧٢) .

الاختراع ، ويزيد الانتاج ، ويخفض التكاليف ويسرع بالتقدم ، ويضاعف الفرص . وهم يقولون للأقل خطأ « اننا دون شك أكثر نجاحاً منك الآن . ولكن ما وصلنا اليه قد تصل اليه ، واذا لم تصل اليه فقد يصل اليه اولادك » .

ان مضمون المقياس الأخلاقي يتغلغل في التفكير الاقتصادي كله . وهو يبدو في افتراض وجود خطأ في النظام الاقتصادي كله . لا لأنه لم يحقق هدفه، ولكن لأنه كان ظلوماً غشوماً ، وهو يبدو في التزام الحكومة بضبط المصالح العامة والهيمنة عليها ، وحفظ وصيانة وتثمين الموارد الطبيعية ، لمصالح المجتمع كله ، الحاضر والمستقبل، وفي رفض « دحرجة الكتلة » التي تتبادل بها فئات خاصة المميزات الاقتصادية دون مراعاة للمصلحة العامة . . . ويظهر في افتراض وجود خطأ في نظام يزداد فيه الفنى ثراء ، ويزداد فيه الفقير فقراً ، وليس فقط لأنه يقلل طلب المستهلك . ويتجلى في افتراض وجود خطأ في نظام يفشل في علاج الفقر الانساني ، والبؤس والبطالة ، ويبدو في افتراض أن الاقتصاد المائتوسى (نظرية مانس) الذى يقلل فيه ازدياد عدد السكان الأجور الى الحد الأدنى من الكفاف ، أو الذى فيه لا يحفز العمال الى العمل الا الخوف من الجوع ، أو الذى فيه يقوم البقاء فى الحياة على القضاء على الضعفاء نسبياً بالربوا أو سوء التغذية ، ان هذا الاقتصاد هو حالة مؤسفة للأمور يلزم الاقتصاد ما استطاع بمداواتها أو منعها .

وهذه المقدمة المنطقية فى المقياس الأخلاقي ، والتي قلما تقال جهرا ، واضحة ، بلا مراء ، فى الحكم النقدي على الرق - فى الدفاع عنه وفى ادانته . لقد هوجم الرق على أساس أن العبيد - وهم ضرب من الملكية - لا رأى لهم فى النظام الاقتصادي الذى يعيشون تحت وطأته . وقد قام الدفاع عنه على أساس أنه لو عرف العبيد مصلحتهم ، وهم « بالطبيعة » عبيد ، فانهم يرضون بعبوديتهم ، أو على أساس أنهم يعاملون عبيداً بطريقة أحسن مما لو كانوا أحرارا ، أو على أساس أن ظروف الانتاج كانت على نحو لا يسمح بالحصول على الثروة التى تمتعوا بفوائدها الى حد ما ، دون عمل العبيد . وبعبارة أخرى ، فان نظام العبيد عرض ، على نحو ما ، وبطريقة مباشرة أو غير مباشرة وبطريقة من الطرق - لكى يحصل على الموافقة الفرضية للعبيد . وواضح أن مثل هذا التسويغ الأخلاقي للرق يختلف عن الحكم الاضيق الذى لا يأخذ فى الاعتبار الا فائدة صاحب الرقيق . ومن ثم سبقت حجة أن العمل الحر

أكثر كفاية من الرق • وأنه يخلق قوة شرائية محلية وسوقا لبضائع صاحب العمل وأنه سيثيره اثراء أكثر ، أو قد يحرره من خطر عصيان العبيد وانتفاضهم • ولكن الادانة النهائية للاقتصاد الرقى تعتمد على الأساس الأخلاقى الأوسع ، أى أنه ظالم للعبيد — مهما كان خيره أو شره •

وأنه لمن احدى النتائج التعمسة البائسة للتفكير الاقتصادى • أن هذا الهدف الأبعد للاقتصاد ، غالباً ما يترك قابلاً فى الخلف ، ولا يسمح له بالبروز الى الأمام الا عندما يكون النظام فى حالة دفاع عن نفسه • أن المفكر الاقتصادى غالباً ما يلبس ثوب الناصح لعميل خاص ، بدلاً من أن يستعرض الاقتصاد ككل ، ويحكم على تدابير وأجراءاته وعملياته وأدواته بالخير الأخلاقى •

— V —

وقد يعرض الهدف الأخلاقى الاقتصادى الأخير ، بوساطة فحص للحدود الأخلاقية للدربة والاقتصاد (فى الأمور) ، وهو الاسم الذى يطلق على تنظيم المصالح مهما كانت محدودة ، وهو يتلام تلاًوماً كلياً مع الأثرة أى غياب الاحسان المستقل • ومن البين أن العمليات العادية للعمل والتجارة تقع داخل هذا التعريف • أن الوكيل الاقتصادى قد لا يكون مهتماً بمجرد ربح شخصى ، قد يكون وصياً أو قيماً على ملجأ أيتام ، وقد يكون عميله مديراً لمجلس من مجالس البعوث الدينية الأجنبية ، وقد يمثل كل طرف بحق المصالح المكلف بها (١١) • ولكن قد يقف كل منهما ضد الآخر فى التعامل الاقتصادى البحت • فيتجاهل الطرف الأول عندئذ الكافر الجاهل ، ويتجاهل الثانى اليتيم • وقد يوضع عائل أسرة بالمثل ضد عائل أسرة أخرى ، أو قد يخدم مدير شركة حملة أسهم شركته دون اعتبار لحملة أسهم شركة أخرى • وعندما يقول مستشار اقتصادى للطبيب : « ينبغى أن ترفع من أجرك — انك تستطيع أن تفعل ذلك بسهولة » أو يقول لصاحب عمل محسن بصدد ارتفاع أحواله « ان هذا قد يكون خيراً من الناحية الدينية ، ولكنه ليس خيراً من الناحية العملية » ، فإنه يخاطب مقياس الدربة أو النفعية المحدد • فإذا حكم عليه بنفس هذا المقياس المحدود فإن الوكيل الاقتصادى يتحلل من التزام الشراء

(١١) أنظر لهذا الموضوع ب • ه • وكستر « البداية فى الاقتصاد السياسى » سنة ١٩٣٣ الكتاب الأول — الفصل ٥ •

من السوق الأغلى لمجرد طيبة قلبه ، أو من دفع أكثر من الضروري من أجل
فائدة تاجر مستحق •

وهذا المبدأ الحذر نفسه هو الذى يسوغ العلاقة التنافسية البحتة بين
الأشخاص ، والتي تتميز عن العلاقة التعاونية • ومن ثم تقتزن بمجرد
« النجاح » أو « الهبة التقدم » (١٢) أن دستورهما من الفضائل الاقتصادية ،
يؤكد التدبير (ولو لدرجة جعل اليد مفلولة الى العنق) والمثابرة واليقظة
والتربص ، وكل تلك الفضائل التي تسهم فى حفظ موارد الشخص وزيادتها
دون اعتبار للأغراض الأخرى • فى حين أن الغرض الأخلاقى ينص عينا على
أن يؤخذ فى الاعتبار كل المصالح التي يؤثر عليها الفعل ، أو نتائجها فى جميع
النواحي • ان المبدأ الحذر الذى يخدم عددا محدد من المصالح ينبغى أن يكون
تابعا - على أسس أخلاقية - لمبدأ أوسع مدى وأرحب مجالا ، يكفل خير ومصلحة
الطرف الآخر فى كل معاملة • ويتضمن حافز الاحسان المستقل •

وسيهتم الاقتصادى الأخلاقى بأصحاب القسمة الضيزى • وسيضطرب
للعجز النسبى لآى جانب فى معرفة مصلحته والسمى للحصول عليها •
وسيضع نفسه ضد أى اقتصاد يستفيد من الجهل ، وسيحاول أن يشجع
اقتصادا يحد من الاستهلاك الذى تروجه الدعاية التي لا هم لها الا الربح •
ولن يقنع بنظام اقتصادى لمجرد أن أولئك الذين يستفيدون منه أكبر استفادة
قادرون على الحصول على صفقات طيبة ، لأنهم فى مركز المساوم العاتى ، الذى
يحمل الآخرين حملا على قبولها • وسيهتم لا بالصفقات فقط من حيث كونها
صفقات ، ولكن بمركز الثقل والقوة فى المساومة •

ان القيمة الاقتصادية تخفى - عندما تقاس بالثمن - عدم التعادل فى قوة
المساومة • انها تعكس ما يحصل عليه الفرد مما هو فى مسيس الحاجة اليه
على أساس ما يتركه مما يحتاج اليه بدرجة ، أقل • ولكنها تتجاهل مكان
الحاجات فى الموازين الشخصية للمساومين • ان طرفا فى عملية التبادل
يختلف عن آخر فى مبلغ احتياجه الى ذلك الذى يحتاجه حاجة أقل ، والذى
يضطر الى تسليمه من أجل ما يحتاج اليه حاجة أكثر • ان الذى يمتلك قليلا

مضطر الى أن يعطى من ذلك القليل الذى يحتاج اليه كثيرا ، على الرغم من انه يحتاج اليه حاجة أقل من ذلك الشيء الذى يرغب فيه . ومن ثم فان شخصا لا يمتلك شيئا لا يستطيع أن يعطى الا عملا ، وقد يضطر الى اعطاء ذلك للحصول على القوت الضرورى والمسكن . أما الرجل ذو الأملاك الواسعة - من ناحية أخرى - فلديه الكثير الذى يعطيه ، ولا حاجة به الى العمل على الإطلاق ، وقد يحرم نفسه مما يحتاج اليه قليلا ، أو لا يحرمها شيئا عندما يعطى ما لديه .

وعندما يكون طرف من الأطراف فى موقف يتيح له أن يعطى ما يحتاج اليه حاجة قليلة نسبيا ، ويكون الطرف الآخر مضطرا الى اعطاء ما يحتاج اليه حاجة كثيرة ، تكون قوة الجانب الأول فى المساومة أعلى من قوة الآخر . ان كلمته هى العليا ، لأنه يستطيع أن يتحكم فى اعطاء الجانب الآخر لأملاكه وخدماته . انه يستطيع أن « يدفع » الجانب الآخر بالقوة الى الصفقة التجارية ، ويستطيع أن يملئ شروط الصفقة . وهذا الميل فى ميزان الاعتدال فى قوة المساومة يجنح الى التراكم والتكدس . وكل صفقة تزيد فائدة طرف ، وعدم فائدة آخر . وعندما يدفع بهذه المزية الى أبعد من نقطة معينة فانها تسمى « استغلالا » أو « عبودية الأجر » فى أقصى تطور لها .

وقد يعترض معترض بان الاصطلاح « يجبر » و « يملئ » لا يمكن أن ينطبقا انطباقا دقيقا على قوة أكبر فى المساومة ، لأن الجانب الأضعف لا يزال حرا فى العمل والشراء والبيع ، ولا يزال حرا فى أن يفعل ذلك كما يشاء . ولكن التجاوز عن هذا النظام باسم الحرية هو تزييف لمعنى الحرية . ان الرجل الذى ينبغى أن يضحي بالراحة والترويح عن النفس والتطور الشخصى لمجرد العيش ، أو المرأة التى تضطرها ظروفها الى بيع جسدها أو تموت جوعا ، « ليس لهم الا اختيار قليل أو لا خيار لهم على الإطلاق » ان نظاما اقتصاديا يختصر اختيارات أعضائه ، حتى ولو كان يعمل عن طريق اختياراتهم ، لا يمكن أن يمتدح على أساس أنه نظام حر . وقد يصل - فى الواقع - الى نقطة يصبح من المشكوك فيه أنه خير من لا اقتصاد على الإطلاق ، ويفرئ فيها ضحاياها بالنهب والسلب .

ويعنى هذا - اذا عبر عنه بطريقة أكثر اعتيادية - ان عدم التعادل الشديد فى الثروة دليل على اقتصاد غير سليم . وليس هذا لأن عدم المساواة فى الثروة يحق القوة الشرائية للمستهلكين ، أو يزيل البواعث الى التثوير ، أو يخفض روح العمال المعنوية لكى يصبح النظام أقل فائدة وربحا للمستغل . انه غير سليم لأنه ظالم للمستغل بمعنى أنه يفشل فى ارضاء المطلب الأخلاقى القاضى بأن يكون الاقتصاد معنيا عناية متساوية بمصالح كل المعنيين بالأمر .

- ٨ -

ان التسويغ العقلى للاقتصاد يتطلب وفاء متنورا ، واخلاصا واسع الأفق لهدفه الأخلاقى . فينبغى ابطال الحذر الأنانى بالعدل والانسانية ، وضبط للمصلحة الشخصية المحدودة ، مهما كانت ثاقبة الفكر ومدبرة ومحسوبة بوساطة خير المجتمع فى المدى الطويل . وأين ينبغى أن يوضع هذ الضبط العقلى ؟ يوجد امكانان : ان هذا الضبط الأخلاقى ينبغى أن يوضع اما فى السلطة العامة أو فى ضمير أولئك الذين يشاركون فى الاقتصاد وارااداتهم الأخلاقية . وينبغى على الاقتصاد اما أن ينظم نفسه أو أن يستسلم للتنظيم . و « التدخل » الذى يضيق به هو عقوبة استهتاره الأخلاقى .

ان الملاذ المألوف هو الحكومة التى تسن القوانين وتفسرها لضبط الاقتصاد فى سبيل الصالح العام . ويتمثل الاعتماد على تدخل الحكومة فى القول الآتى الذى قيل فى حينه بمناسبة الضنك الواسع الانتشار الذى تنبىء به نتيجة لاستعمال الآلة فى زراعة القطن فى جنوب الولايات المتحدة .

« ليس من عمل المجهود الفردى معالجة مشكلات من هذا النوع . ان المشكلات الاجتماعية - على وجه التحديد - لا علاقة لها بالمشروعات التجارية الخاصة . ونحن لا نستطيع أن نتوقع أن تكون لدى الزراعيين الصناعيين الجدد العزيمة أو القدرة على معالجتها . ان هذه هى وظيفة الحكومة » (١٢)

(١٣) ج . م . مرس « الثورة فى القطن » الجمهورية الجديدة ، أغسطس ١٩٤٦ ، ١٩ .

ان التعاليم القوية لماينارد كينز ، تدبر التدخل المنظم لا الجزئي للحكومة .
واذا اريد لأعمال اقتصاد ما أن تكون خيرة وذات كفاية ، فمن اللازم أن
تحدد الحكومة الاطار الذى تعمل داخله :

• ومن ثم اوافق ... على أن نتيجة ملء الفجوات فى النظرية القديمة
لا يعنى أن نتخلص من « نظام مانشستر » • ولكن يعنى أن نشير الى طبيعة
البيئة التى تتطلبها حرية عمل القوى الاقتصادية اذا اريد لها أن تحقق
الامكانات الكاملة للإنتاج • ان الضوابط المركزية اللازمة لضمان العمالة
الكاملة ، ستقتضى طبعا توسعا أكثر فى الوظائف التقليدية للحكومة • (١٤)

ولكن الحكومة ليست أداة معصومة للضبط الأخلاقى • فقد تكون غير
أمانة على مهمتها • وهى مكونة من بشر قد يكونون أو لا يكونون ذوى
نزاهة • ويوجد خطر وجود حلقة مفرغة : ان اقتصادا غير منظم قد يفسد
الحكومة نفسها التى يطالب بتنظيمه • ان عدم المساواة فى الثروة يعنى
عدم المساواة فى النفوذ ، وتكون النتيجة أن الحكومة تميل الى أن تصبح
صوت وآلة هذه المصالح نفسها التى يطلب منها أن تصحح أوضاعها • بل
ان « الرأى العام نفسه » قد يكون مجرد الرأى الشخصى لأصحاب الثروة
المتفاوتة ، متيحاً لهم أن يتحكموا فى وسائل الاعلام ، وفى هذه الحالة
يصبح صنع الرأى العام الذى تعتمد عليه الحكومة شكلا من أشكال
الاستغلال •

ان التوزيع الأخلاقى للبضاعة الاقتصادية ينبغى فى النهاية أن يحدد
بارادة اجتماعية تعبر عن الاتفاق بين أشخاص يأخذ كل منهم فى اعتباره
مصالح الآخر تعاطفا وتسامحا • ان الأحكام النهائية على اقتصاد ما - من
الناحية المثالية - ينطق بها أشخاص اتفق على أنهم يعبرون عن الجميع •
فاذا وجد مثل هؤلاء الأشخاص فى وظائف رسمية كان هذا خيرا ، ولكن
لا يوجد الا احتمال ضئيل أن يوجدوا هناك ان لم يكونوا موزعين على نطاق
واسع بين الأفراد والجماعات •

ان اقتصاد المجتمع - مثل نظمه الاجتماعية الأخرى - سيعكس التنور الأخلاقي لأعضائه . ولا مهرب - هنا ، كما هو الشأن في أى مجال آخر ، من المسئولية الانسانية الفردية . ان عاجلا أو آجلا ، وفي مكان ما لابد وأن يكون هناك رجال يقومون بدور مزدوج ، قوم يخضعون حذرهم ونفيعيتهم فى أشخاصهم ، لضوابط الهدف الأخلاقي . ان الوفاء للقرض الأخلاقي لا يمكن أن يفرض من خارج ، بل ينبغى أن يفرس داخليا ، وهذا عمل يندر أن يتساوى فيه كل القائمين على التربية الأخلاقية وهم يعملون معا ، مثل الآباء والمعلمين والوعاظ ، والحكام ، والقسس ، والخطباء ، ورجال الصحافة ، والموظفين .

ان الدعاة المتطرفين لمبدأ حرية التجارة ، الذين عهدوا بالاقتصاد الى وكلاء اقتصاديين يحكمهم الحذر الأناني ، ظنوا أن التنافس بين مثل هؤلاء الوكلاء شيء مجد أخلاقيا .

وقد افترضوا أن الناس جبلوا على أن يكون سعيهم الذكى فى سبيل أنفسهم ، ايا كان نوع النفس التى يسعون فى سبيلها ، خيرا لكل الناس ، أو توماتيكيا ، وأن الناس بالطبيعة مفلطرون بنزعة الى التوافق والتناسق ، بحيث أن كل ما عليهم أن يفعلوه لكى يروجوا التوافق والتآلف هو أن يكونوا طبيعيين .

وحيث ان علوم الطبيعة الانسانية والتجربة المرة للصراع - بين الانسان وأخيه الانسان - قد برهنت على أن الأمر ليس كذلك ، فمن الواضح أن الوصول الى مجتمع متوافق يقتضى أن تجبل الطبيعة الانسانية ، وتشكل على نحو يلائمه . ان الطبيعة الانسانية الأصلية ينبغى أن تتحول الى طبيعة انسانية ثانية ، قبل أن يؤمن اتباع ما تحض عليه . وينبغى تهذيب وصقل بعض الدوافع الفطرية مثل الخوف والصراع وتعزيز وتقوية بعض الدوافع الفطرية الأخرى مثل التعاطف والحب والرحمة ، وأن تخضع الأولى للثانية . ينبغى تدريب الناس اجتماعيا . وينبغى أن يكتسبوا احساسا بالمجتمع كله ، وأن يكون حبهم له وتكريسهم له وولاءهم له هو المصلحة الغالبة التى تتحكم فيهم . وعندما تتحكم فى سرائر الناس ، النية الطيبة ، فسيحاول

بعضهم أن ينافس الآخر آنئذ في الأعمال الطيبة الخيرة . وعندما تصبح النفس اجتماعية ، وتتكيف للاشتراكية الآمنة في حياة الجماعة ، فإن الناس قد يرخون العنان للمصلحة الذاتية في نطاق المصلحة الجماعية ، وتتم بينهم الصفقات والمساومات كما يطيب لهم ، في نطاق الموازنة بين نمو ومصلحة الجزء ، ونمو ومصلحة المجموع .

ويوجد شكلان للمعرفة الاقتصادية . فيوجد من ناحية ، الذكاء الحذر ، أو ذكاء الدربة والتحوط - والدهاء والفتنة وبعد النظر ، والفهم والابداع والمهارات المتخصصة - التي تمكن الناس من أن ينتجوا ما يمكن أن يباع ، وأن يبيعوا ما ينتجون ، وأن يتفوقوا على منافسيهم . ومن ناحية أخرى ، يوجد ذلك التنور الاسمي الذي يصف أدوات الاقتصاد مع الهدف الأخلاقي في صف واحد ، بعضها لبعض ظهر . وكلا الشكلين من المعرفة لا غنى عنه : ومن اللازم أنه يقتربنا في نفس المجتمع ، وفي نفس الأشخاص ، وأن يكون الشكل الأول من المعرفة خاضعا للشكل الثاني .

— ٩ —

وفي حالة الاقتصاد - كما هو الشأن في النظم الأخلاقية ، فمما ينير لنا السبيل أن نميز بين قانونين منطقيين للاصلاح ، متضمنين في هدفه الأخلاقي الأخير : مقياس الحرية ، ومقياس العمومية . وكلاهما يتصل بحسم الصراع : ان الحرية هي المقياس الأخلاقي ، كما يطبق على الصراع الطبقي أو الثورة الاجتماعية داخل المجتمعات والعمومية هي المقياس الأخلاقي كما يطبق على الحرب أو لصراع بين المجتمعات . ولكلا المبدأين مغزى في ميدان الاقتصاد .

ولفظ « ثورة اجتماعية » يستعمل عادة للدلالة على ثورة يحركها السخط الاقتصادي وينتج عنها توزيع جذري جديد للثروة الاقتصادية والقوة . وما دامت الجماعات داخل المجتمع ، يوحدتها الاحساس بفوائدها المشتركة أو مضارها المشتركة ، فانهم يكونون ما يعرف بالطبقات ، ويصبح صراعا صراع طبقات . ان الماركسية تدخل الجمود والحتمية في ما هو ظاهرة دائمة ، تسمح بكثير من الاختلافات في الدرجة . ويوجد - في أي اقتصاد

دأماً أولئك الذين يستفيدون من النظام أكثر من غيرهم، أو يكونون محظوظين نسبياً ، وأولئك الذين يستفيدون أقل ، وهم غير محظوظين نسبياً . ويبدو هذا الاختلاف في اقتصاد اشتراكي مثل روسيا السوفيتية ، وفي المجتمعات الرأسمالية أيضاً . ومدى الفاصل بين المحظوظين وغير المحظوظين ، وتكتل بعضهم ضد بعض هو شيء عارض ، وليس جوهر المسألة .

وينشأ مقياس التحررية من حقيقة أن الأخلاق تنظيم للحياة لفائدة العناصر المنظمة ، لا من أجل وحدة الكل ، ولكن من أجل الأجزاء . ومثل هذا النظام يمكن الدفاع عنه أخلاقياً فقط عندما يزكى نفسه لدى أعضائه على هذا الأساس . وهو يحدد مصالح المشتركين فيه - شأنه في ذلك شأن أى نظام ، ولكنه - شأنه في ذلك شأن أى نظام أخلاقي ، يضع الحدود المطلوبة على كل جزء بالقدر المطلوب فقط لمصلحة الجميع .

وهذا هو المبدأ الذي يحدد الحق الأخلاقي لغير المحظوظين نسبياً في الاحتجاج والمطالبة بإعادة التنظيم ، عندما يعتقدون أن الحدود المفروضة ضيقة جداً . واحتجاجهم لا يسوغه فقرهم أو عجزهم أو ما يعانون من كبت وإحباط ، أو حتى لأن نصيبهم من إجراءات الاقتصاد أقل من نصيب الآخرين - ولو أن ذلك يعطيهم حجة لقضية رابعة من النظرة الأولى . والعياذ هنا ليس أساسه مصلحة الجانب المظلوم ، ولكن النزاهة والحياد كل الحياد . وقد يطالب الجانب المظلوم بحق ، ببرهان يثبت أن حرمانه النسبي أمر ضروري في سبيل مصلحة الكل .

وينطبق هذا التحليل على أدنى ضروب الاقتصاد التي يمكن تصورها ، وذلك مثل الاقتصاد الذي يستخدم عمل العبيد في سفن القادس الذين يستبدلون وقتهم المطلوب جداً ، وقوتهم الجسدية المطلوبة جداً أيضاً ، بما يحتاجون إليه أكثر - وأعني به تفادي العقوبة والموت جوعاً . وهذا اقتصاد سيء من الناحية الأخلاقية ، لا من حيث متاعب العبيد - فقد لا توجد وسيلة أخرى للانتقال بالبحر ، وقد تكون هذه الضرورات القاسية قد فرضتها مصالح الجماعة بما في ذلك العبيد أنفسهم . ولكن لأن الاقتصاد يهمل مصالح العبيد ، ولا يقيم وزناً إلا لمصالح المالك ، أو التاجر أو جلاب العبيد .

وقد يدعى المدافع عن مصلحة العبيد بحق أنه اذا أخذت كل المصالح في الاعتبار ، فان الاقتصاد الناتج يوزع العبء بطريقة أكثر انصافاً . ومثل هذا الاقتصاد الأحسن قد يكلف الفئات الأكثر حظاً بدوره في تسيير السفن ، أو قد يخفف حمل المجذفين بأكل أحسن ، أو ساعات أقل ، أو قد يعطى المجذفين صوتاً في خطة المشروع ، أو قد يبحث عن نظام أحسن للنقل مثل المركب الشراعية التي تقلل من الأعباء والتنفقات التي على عاتق المشتركين من البشر .

ان مطلب التحررية يجد تعبيره الحقيقي لا في مجرد تأكيد ذات الأشقياء التعساء ، ولا في حسدهم للمحظوظين ، ولا في الشفقة التي يشعر بها تجاه التعميس ، ولكن في ارادة الإصلاح . ان الخطأ يكمن في النظام ، ويجب التماس العلاج في تحريره : لا في تخفيف العذاب ، ولكن في منعه ، لا بمعالجة المريض اقتصادياً ، ولكن بالتحصين الاقتصادي ، أو الصحة الاقتصادية ، لا بزيارة الفقير ، ولكن بإزالة الفقر ، لا بوضع الرغيف في فم الجائع ، وإقامة ملاعب الحيوان (السرك) ، ولكن بإعادة البناء الاجتماعي . ان المجددين الاجتماعيين - بهذا المفهوم - يحقون أعمق الحق في أن يطالبوا بإعادة بناء المنزل ، بدلاً من طلائه أو ترميم أجزائه الكئيبة ، بحيث تصبح صالحة للسكنى بالتبخير ، أو التعطير ، أو المنومات ، أو التخدير ، هذا على شرط أن يؤخذ في الاعتبار الأضرار التي يسببها الجميع عندما يكون إعادة البناء الجديد شديد المباغته أو العنف .

فاذا فسرت على ضوء هذه الاعتبارات ، فان ما يسمى «بالحركة العمالية» كان حركة أخلاقية ، طبقت مقياس التحررية على النظام القائم أو العمل . ويعتقد دعايتها - سواء أكانوا عمالاً أم مصلحين يتحدثون باسمهم ، أنه كان من الممكن أن تقضى الحاجات الانسانية بتكاليف أقل لأولئك الذين يعملون بأيديهم . وقد أكدوا أنه اذا كان المشروع كله يفهم على أساس مصالح العمال وأصحاب العمل أيضاً ، فلن يشتمل على فئة من الأشخاص يقتربون جداً من مستوى الكفاف ، ولا حول لهم ولا قوة ولا استقلال ، كما كان حال العمال بعد الثورة الصناعية مباشرة . ولقد احتجوا في نزاعهم بأن النظام القائم كان نظاماً معيباً ناقصاً لم يخلص نفسه من ميراث النهب والاستغلال .

وطلبوا من الموظف والمستهلك والقاضى المحايد أن يخطط اقتصادا أكثر
تحررا .

وقد لاقت الحركة العمالية فى مسعاها نحو الهدف - معارضة المصالح
الخاصة أو المكتسبة قانونا . ولكن بمنطق تسويغ الحركة العمالية ، فقد
كانت القوة المعارضة ضربا من القتامة أو العماية ، التى فشلت فى أن تبدأ
من المسلمات الأخلاقية الحقيقية ، وتواجه مضامينها الانسانية الواسعة .
وقد كان موضوع المبدأ - من هذه الناحية ، بين أصدقاء العدالة الذين رغبوا
فى أن يحصل الجميع على ما هو حق لهم ، والشركاء الأغبياء فى الظلم الذين
قنعوا بأن يحصل البعض (وهم عادة أنفسهم) على نصيب غير متساو ، أو
بين أولئك الذين اقترحوا التعادل فى القوة المساومة وأولئك الذين ارتضوا
عدم تعادلها ، وربحوا منه .

ولكى يزيد العمال قوتهم فى المساومة ، فانهم يساومون جميعا كطائفة .
ان حاجة صاحب العمل لخدمات عامل واحد حاجة ضعيفة جدا ، وحاجة
العامل الفرد للعمل حاجة عظيمة جدا ، لدرجة أن صاحب العمل يستطيع
فعلا أن يملئ شروط اتفاقهما . بيد أن العمال عندما ينظمون ، فانهم
يستطيعون أن يمنعوا كل خسمااتهم ، وأن يعوقوا صاحب العمل عن القيام
بعمله على الاطلاق ، ويمكن قضاء حاجات العامل الفرد - فى غضون ذلك
ابان فترة المفاوضة . من حصيلة مشتركة من مال مدخر . ان قوة العمال
على الامتناع أو « الاضراب » سلاح يستعمل ضد قوة صاحب العمل على منع
العمل . وتكون المساومة الجماعية بهذا المفهوم صراعا بين مصالح متعارضة
- هى امتحان فى قوة الاحتمال والصمود أو تبادل تهديدات ، ويفكر كل
طرف فقط فيما يجنيه أو يفقده ، فى مكسبه أو خسارته .

أما عندما ينظر الى المساومة الجماعية لايجاد حل أساسى لمسألة الصراع ،
فان الفروض المنطقية للمناقشة تتغير وتنتقل . ويلجأ كلا الطرفين للرأى
العام ، أو الى طرف ثالث يمثل الجمهور ، الى مسئول حكومى رسمى ، أو الى
حكم محايد ، أو خبير فى العلاقات الصناعية . وفى خلال المناقشة تتسع
المسألة ، وينمى ممثلو أصحاب العمل والعمال أنفسهم اتجاهها من عدم

التحيز - ويعترف كل بدعاوى الآخر ويضيفها الى دعاويه حتى يشترك كلاهما في حل للمشكلة المشتركة يوفق بين مصالح المعنيين بالأمر جميعا .

ولكى نفهم دوافع تنظيم العمال فمن المهم أن ندرك أنه محاولة للحصول على القوة والحصول على حقوق . ان صاحب العمل الذى يعامل موظفيه معاملة حسنة ، ويساعدهم على خلق « اتحاد شركة » أو الذى تزور زوجته بيوتهم وتحسن اليهم ، غالبا ما تبدو عليه الدهشة المزوجة بالآلم ، عندما لا يعترف الذين تلقوا هذا الاغراق والفيض فى البر ، بالمعروف ، بل ويظهرون الضيق والنفور . ان هذا الآباء والاجام عن تقبل العطايا والصلات، مع رد الجميل جزاء لاحسان ، مرده ، جزئيا على الأقل ، الى تنافس فى القوة ، ذلك لأن اليد العليا خير من اليد السفلى وأقوى . ان الاعطاء نوع من التسلط والتحكم . ولكن السبب العميق لموقف العمال المنظمين يكمن فى حقيقة أنهم لا يسألون معروفا ، ولكنهم يطلبون حقوقا يختارون بها ما هو خير لهم ، ونصيبا عادلا فى اعمال الاقتصاد الذى يشتركون فيه .

وعندما يؤخذ الاقتصاد بصفة عامة على أنه نظام قصد به تزويد الحاجات الانسانية بوفرة ما استطاع الى ذلك سبيلا ، فينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار التأثير السلبي لآلام العمل - ليس الآلم فى مفهومه المحدد فحسب - ولكن الارهاق ، والقلق ، والضيق - وعندما تكون القيم المباشرة للعمل سلبية ، لدرجة أن الانسان يعمل فقط ، لكى يتفادى العمل فى وقت مستقبل ، أو على أمل التعويض ، فمن الواضح وجود خسارة . ولكن عندما يستمتع بالعمل نفسه لأنه يرضى الكبرياء والزهو ، أو حوافز الخلق فى الصناعة الماهرة والادارة ، فتوجد قيمة ايجابية ينبغى أن تضاف ، لا قيمة سلبية تحذف . الا التوكيد الحديث على سيكلوجية العامل (١٥) - دافعه وشروط سعادته الشخصية - لها قيمة أخلاقية لا مجرد معنى أداتى فحسب . ان التأثير المقبض للتصنيع الحديث ، الذى يميل الى تحويل العامل الى مجرد

(١٥) أنظر و . د . أولبرت ، « النفس فى علم النفس الحديث » ، المجلة النفسية ٥٠ (١٩٤٣) ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، ت . ن . هوايتهد « القيادة فى مجتمع حر ، ١٩٣٧ ، ن . ج . رويث لذبرجر ، و . ج . ديكسون « الادارة والعامل ، ١٩٣٩ ، أنظر ايضا كتابات ثورسين قبلن .

إنسان آلى ، أمر مؤسف ، لا لأنه يقلل من كفاءته فحسب ، ولكن لأنه يحرمه من الخير .

— ١٠ —

ومن الواضح أن قانون العمومية يمكن تطبيقه على الاقتصاد . أن علاقاته المفيدة تشمل كل أفراد البشر الذين يواجهون — لما لهم من حاجات — أحد بديلين ، فاما أن ينهب بعضهم بعضا ، أو يدخلوا فى معاملات تفيد الجانبين . وعندما يقف اقتصاد عند حدود جغرافية أو عنصرية أو تخوم قومية ، بينما يوجد أشخاص لهم مصالح وموارد قريبة فى متناول اليد على الجانب الآخر من الحدود ، فعند هذه النقطة ليس ثمة اقتصاد . وتوجد خسارة لذلك الخير الأخلاقى الذى يعطيه الاقتصاد ، واعنى به عدم الصراع والتعاون .

وهذه القوة الواسعة للاقتصاد تبلغ حدا أدى الى أن يكون الاقتصاد الدولى هو أول نظام عالمى يتطور ، وهو الذى مهد الطريق لظهور نظم أخرى . أن التاجر ضمن المكتشف وكفله أو صاحبه ، وكثيرا ما كان هو نفسه المكتشف ، أو الغازى أو المبشر . وعلى الرغم من أن الصلات الأولى اتخذت شكل النهب ، إلا أنها أدت مباشرة الى التبادل حتى مع السكان الأصليين الجاهلاء الذين لا حول لهم ولا قوة . أن حوض البحر الأبيض المتوسط وأوروبا وأمريكا وأخيرا الغرب والشرق قد وحدتها التجارة ، فى حين أنها لا تزال منقسمة انقساما عميقا فى الضمير والنظام السياسى والقانون ، والعلم والفن والدين .

أن الاقتصاد يميل الى اقتصاد عالمى — الى اقتصاد يشمل كل الانسانية . ولا يعنى هذا — كما يفترض فى بعض الأحيان — أن المعاملات المالية الواسعة أكثر فائدة بالضرورة للمشاركين فيها من المعاملات المحلية ، أو أن المعاملات التجارية بين الآسيويين والأوربيين ، الذين تفصل فيما بينهم عشرة آلاف ميل ، أكثر فائدة من تعامل بين جارين أوربيين ، أو أن المعاملات بين بلاد كثيرة أكثر فائدة من تعامل بين بلدين . قد تكون كذلك وقد لا تكون ، والأمر يتوقف على ما يعطيه طرفان أو أكثر بعضهما لبعض فى مقابل ماياخذ

كل طرف على حدة • ان اصحاب الاقتصاد المحلى قد يحرمون من امكانات الربح المتاحة فى اقتصاد اكبر وأوسع • ان اقتصادا مدنيا بحثا قد يعجز عن ان يبادل فائضا اقتصاديا أو صناعيا للحصول على نتاج زراعى ، ومن ثم يكون الاقتصاد القومى خيرا من الاقتصاد الاقليمى البحت ، ولكن لا يتبع هذا ان تكون التجارة المحلية (مثل متجر يبيع بالقطاعى مثلا) ، اقل ربحا وفائدة • ولقد يسرت طرق المواصلات الحديثة أعمال التجارة بين الأماكن البعيدة ، أو عن طريق وسيط ثالث ، ولكن مثل هذه المعاملات البعيدة أو غير المباشرة ليست بالضرورة أكثر فائدة من المعاملات المتجاورة • وبالجمله فان الاقتصاد الدولى يضاعف ابدال الاختيار الاقتصادى فقط •

ان الأحكام المعيارية التى تطبق على اقتصاديات متعددة أو قومية ، يمكن تطبيقها أيضا على الاقتصاد العالمى • وقد تفتقد أداتيا ، لأنها تفشل فى التطبيق ، أو لأنها تولد أسباب فشلها • ان الاقتصاد العالمى عرضة للدورات ، وللاحتكارات (وتسمى هنا الكارتل أو الاتحادات الصناعية) ، وللادخار الزائد وتدهور القوة الشرائية ، وفائض الانتاج ، والبطالة ، والتضخم ، والامتصاص لمنح التضخم • وقد يخلص اقتصاد عالمى ، أو لا يخلص ، لهدفه الاخلاقى فى تحقيق حاجات الجميع الى الدرجة القصوى • فاذا أريد تحقيق هذا الهدف ، فينبغى أن يمسك بزمامه سياسة دوليون ، يتميزون بالايمان وسعة الأفق ، أو ، فى نهاية الأمر ، يوضع أمانة فى عنق سياسة دولية اقتصادية تتميز بالشمول والاحاطة ، بحيث تتوزع توزيعا واسعا بين الأفراد والجماعات ، أو الحكام الوطنيين الذين يدبرون أموره الاقتصادية •

على أن الاقتصاد الذى يرضى مقتضى العمومية قد يفشل مع ذلك فى ارضاء مقياس التحررية • ان عدم التحررية هو الذى شان وعاب وأدان النظم الاقتصادية الاستعمارية فى القرن التاسع عشر • ان القوة الأوروبية ، التى استوردت الحاج من أفريقيا ، أو التوابل من جزر الهند الشرقية ، أو استخدمت العمال الوطنيين لنمو الموارد المحلية ، كثيرا ما استغفلت الجهل والفقر • وقد كان اقتصادا على المستوى العالمى وفق طريقته ، حيث ان كلا الطرفين حصل على ما يحتاجان اليه حاجة كبيرة ، فى مقابل ما يحتاجان اليه حاجة قليلة • ولكنه كان يعتمد على قوة مساومة غير متكافئة بطريقة فظيعة ، ومن ثم فقد كانت قسمة ضيزى •

وليس من شك في أن مجرد الحذر يملى زيادة للقوة الشرائية لما يسمى بالشعوب التابعة ، الى درجة معينة ، ولكن هذا لن يسد الهوة بين الاقتصاد الانانى والاقتصاد الذى يقاس بفائدة الطرفين . ان الاعتراف المحايد المقسط بمصلحة الشعوب التابعة انفسها هو فقط الذى يعين وجوب استقلالهم ، أى تشجيعهم لتنمية مواردهم الخاصة وصناعاتهم الخاصة ، حتى يستطيعوا المنافسة على قدم المساواة مع الاقتصاديات المتطورة فى أوروبا وأمريكا .

وسينظم اقتصاد عالمى متحرر باسم الانسانية جميعا ، وما سيضع من قواعد ستكون له اولوية على أى اقتصاد نظم من أجل أى جزء محدد ، وستلغى مقتضياته ما يسمى « بالمصلحة الذاتية القومية » ، اذا ما نشب صراع بين الاثنين . وهذه الفكرة ترمع فى الأفواه أكثر مما يفهم معناها . فربما كانت المصلحة الذاتية الوطنية ليست الا ما يقوله وطنى عنها – دون احتجاج كبير من اخوانه المواطنين . ولكن لنفترض أن مقياس المصلحة الذاتية الوطنية هو الشرط الذى تفرضه لصالح أعضائها كما هم وainما كانوا . عند ذلك قد يبحث شخص فيما اذا كان اقتصاد وطنى حدد هكذا ، يؤدى وظيفته أحسن مما لو مد معاملاته الاقتصادية خارج حدوده .

ولا يشك انسان أن الأمر كان هكذا الى حد ما . ان شعب الولايات المتحدة يستفيد دون شك من الانتاج الضخم الذى ، لولا ولوج الأسواق الخارجية ، لما كان ممكنا . ولكن الاقتصاد العالمى يقف على أرضه المستقلة الخاصة ، على أنه خير لمصالح البشر جميعا كما هم ومهما كان أمرهم . وكل التصريحات فى السنوات الأخيرة من ميثاق الأطلنطى الى المبادئ الموجهة للمجلس الاقتصادى الاجتماعى ، والبنك الدولى وصندوق النقد الدولى ، والميثاق التجارى للأمم المتحدة ارتكزت جميعها على هذا الأساس الواسع ، وأكدت أن المطالب التى تقوم على هذا الأساس لها أولوية على مطلب يقوم على أساس المصلحة الوطنية الضيق . ويؤمل أو يعتقد اعتقادا – أو يتفق المطلبان . وقد جرت العادة أن يركز على هذا الاتفاق – (وذلك للاستهلاك المحلى) – حتى تكون الفكرة خليقة باستمالة المطلب القومى أكثر من المطلب الدولى .

ولا يو جد سبب لافتراض اتفاق المطلبين فى تطبيقهما كلية ، الا اذا اعتبرت المصلحة الوطنية شاملة لمصلحة خيرية فى الشعوب الأخرى • (١٦)

ومن ثم فعندما تدان سياسة استغلال المناطق التابعة ، فلا يحدث ذلك لمجرد أن هذا ضار بمن يقع عليه الاستغلال ، ولو أن ذلك صحيح ما فى ذلك شك • وعندما يسلم بأن من حق الشعوب جميعا أن تحصل على المواد الأولية الأساسية ، فليس هذا لمجرد أن هذا سيحسن مركز أولئك الذين احتكروها • وعندما ينشأ بنك دولى لعمل قروض للاقتصاديات المتخلفة ، فليس هذا لمجرد أن هذه الاقتصاديات ستوفر عند ذلك عملاء للاقتصاديات المتقدمة • ان هذه الاقتراحات فى تحليلها النهائى ، و وراء نقطة معينة ، تستند الى حجة خير جميع من يعنيه الأمر ، وتتطلب أن يكون الحافز الذى يحرك المشتركين هو الاحسان المستقل • واذا لم تقم المناقشة على هذا الأساس ، فلا يمكن أن تروق الحجة فى نظر كل الجوانب ، ولا معنى للأمل فى الاتفاق بواسطة مؤتمر يضم كل الأطراف تحت الضوء الكامل للحقائق والامكانات الاقتصادية •

وانه ليشير الإعجاب أخلاقيا تفريج الكرب فى كل أرجاء العالم ، ولكن اذا قدر لذلك أن يتم بالوسائل الاقتصادية ، فينبغى الاحتفاظ بأجهزة الاقتصاد وأدواته • ومن الصحيح أن مذهب السامرية الخيرة لا يقتصر من حيث المبدأ على الجيران الأقربين : فالناس جميعا جيران بمقتضى المبادئ الانسانية ، وفى عصر الطيران ، فان الطريق من بيت المقدس الى جيريكو يكتنف الأرض • بيد أن تضييد الجروح ليس اقتصادا - الا - ولا يوجد هذا فى الحديث

(١٦) ان الافتراض الذى لا يسرر له بأن المطلبين يتفقان يشرح بشكل أكثر تحديدا بقول نموذجى عن العلاقات الاقتصادية بين الولايات المتحدة وأمريكا اللاتينية • فبعد أن وضع أساس المبدأ القائل بأنه فى العالم البروتستانتى • • • • • ينبغى أن تكون المصلحة الذاتية الذكية هى القوة الموجهة الكبرى ، • • • • • يستمر الكاتب قائلا • ولا توجد سياسة ترضى الولايات المتحدة لا تسهم فى المصلحة العامة لنصف الكرة الأرضية كله - ويشمل ذلك الولايات المتحدة ، • • • • • هى سياسة الجار الحسن سياسة صالحة • • مجلة نيويورك تايمز ، مارس ٢٨ ، ١٩٤٨ •

الدينى عن السامرى - اذا صاحبه توقع عمل شىء ايجابى ، بعد ان يلتئم الجرح أخيرا . ولن يزال الناس والأمم فى أى اقتصاد مثالى يتعاملون مع بعضهم البعض ، أخذا وعطاء على غرار شبيه بالتجارة . وقد يرتفع شأن مصالح كل شخص الى أعلى مستوى انسانى ، وقد يؤثر الناس الفن والعلم والتقوى على المتاع والبضاعة المادية . وقد يحوز كل الناس والجماعات على ثروة وذكاء متساويتين ، وذلك بعد ازالة القوة المساومة والفقر والاستغلال . ولكن لا يزال من الخير أن يتبادلوا ويتقايضوا ابتغاء الفائدة المتبادلة . وبتقسيم العمل واتحاد الجهود ، فانهم خليقون بأن ينتجوا بمزيد من الوفرة من أجل اشباع حاجاتهم المتعددة .

- ١١ -

ان التكنولوجيا الاقتصادية تشمل كل المعونة التى تناسب أى استعمال اقتصادى . وزيادة التخصص الفنى هو أحد ملامح التاريخ الاقتصادى التى لا جدال فيها . وينعكس التقدم السريع للاكتشاف العلمى فى سرعة التقدم الصناعى ، وقد انعكس بطريقة فورية حتى انه لم تكف تكتشف الطبيعة النووية الا وتوقع خيال الصناعيين تطبيقات لها فى الحرب والهندسة والطب . وليس من شك فى أن التكنولوجيا تضغط بقوة وبشدة على العلم حتى انها لتتقلب عليه وتضع العربية التكنولوجية أمام حصان العلم . ويستجيب العلم الآن لمطالب التكنولوجيا بدرجة كبيرة ، حتى ان المختبرات العلمية تقيم الآن تحت سقف واحد مع الهندسة ، ويسكن البحث مع الصناعة فى بيت واحد .

وتستفيد الصناعة من التطبيقات الرياضية والطبيعية والكيميوية . وتستفيد الفلاحة وتربية الحيوان من تطبيقات الكيمياء وعلم الاحياء . وتستفيد الادارة الصناعية والاعلان من تطبيقات علم النفس وعلم الاجتماع . وتستخدم التجارة المحامين ورجال السياسة الذين لهم نفوذ وتأثير على ذوى السلطان . وكل هذه تكنولوجيا خارجية ، أى استفادة من معرفة مستمدة من مصادر غير علم الاقتصاد نفسه ، وتخصص لأهداف اقتصادية .

وتوجد أيضا تكنولوجية اقتصادية داخلية يستفيد فيها الاقتصاد من تجاربه الخاصة أو يستعمل فيها المعرفة الاقتصادية . وقد يستعمل هذه المعرفة وكيل اقتصادي فرد لفائدته الشخصية ، أو تستعملها صناعات منظمة وشركات ، أو تستعملها حكومة . وقد تستعمل لتسهيل الاقتصاد برمته ، لكى تقيله من عبثه ، أو تشفيه من أزمة ، أو ورطة ، أو تمنع حدودها ، ولتزيد الدخل القومى ، أو لتوفر العمل والقوة الشرائية حتى تستمر عجلات الاقتصاد فى دورانها ، أو قد تستعمل لرفع النظام الى مستوى أعلى من الانسانية والعدالة . وكل هذا واضح بشكل لا يحتاج الى شرح .

ان الاقتصاديات الحاضرة والمستقبلية سواء اكانت فردية أم جماعية اقتصاديات مخططة : درست وفحصت وصححت وطورت ونميت على ضوء نجاحها فى تزويد المجتمع بالمزايا والفوائد المقصودة من الاقتصاد . ومن الصحيح أنه على الرغم من بطلان الأساطير الميتافيزيقية والتاريخية التى وضعت الاقتصاد بعيدا عن الإرادة ، فلا يزال هناك شعور بعجز الانسان عن أن يبارى انتاجه : ان الانتاج ، والتوزيع والتبادل ، والتكنولوجيا المتقدمة ، وتخصيص وفصل وتنسيق الخدمات ، وخلق رأس المال وتعبئته ، ووكالات التمويل ، وأعمال البنوك والقروض ، وتنظيم العمل ، ووسائل أخرى لا حصر لها ينتج فيها الاقتصاد ويتعضى ، تشكل نظاما واسعا جدا ومعقدا جدا بدرجة تنزع بالفرد الذى يولد فيه أن يتقبله بخيره وشره على أنه قضاء ينبغى أن يمثل له . ولكن فى حين يلقى الاقتصاد الحديث حملا متزايدا على قدرة الانسان على تنظيم نفسه ، فلا يوجد قدر طبيعى أو تاريخى يمكن أن يعفيه من هذا الحمل .

وهنا ، أيضا ، فان امتداد الاقتصاد الى الآماد الدولية والعالمية الأوسع ، يشير الى معناه الأخلاقى . فليس ثمة اقتصاد عالمى ، كما أنه ليس ثمة ضمير عالمى ، أو نظام حكم عالمى ، أو قانون عالمى ، وهى اذا وجدت على الإطلاق ، فانما توجد كذبذبات أو بدايات خام فقط . بيد أن هناك شعورا محسوسا بالحاجة لهذه النظم وإرادة وعزما لبلوغها . وحيث ان الانسان فى ميسيس

الفصل السادس عشر

دعوى الديمقراطية

ان الديمقراطية على الرغم مما جرت العادة به من وصفها بأنها «شكل من أشكال الحكومة» هي في الحقيقة نظام اجتماعي ، تكون فيه الحكومة بمعناها الدقيق مجرد جزء . ويمكن أن تدعى بحق ايدولوجية ، لأنها تحدد نظام القيم يتغلغل في كل النواحي الاساسية للحياة الانسانية .

وميزة الديمقراطية - بهذا المفهوم الواسع - هي أن انصارها لا يدينون بالولاء لها فحسب ، ولكنهم يعتقدون أن دعوى تقبلها اسمى من اى دعوى لايدولوجية منافسة . انها تعتبر علامة على التنور في هذا العصر الحديث أن يصطنع الناس موقف النسبية الارتيازية حيال ولاء المرء الأساسى -سواء كان ولاء لله ، أو للوطن أو لآى قضية . والتأثير تأثير متناقض على نحو عجيب . ان من يدعى لقضيته أنها حقيقية او صحيحة ، فى معنى ما ، يقدم أسبابا لذلك فى حين أن من لا يدعى شيئا لقضيته ودعواه ، سوى انها دعواه فحسب لا يبحث عن برهان الا تأكيده هو . ومن ثم تولد النسبية الشاكة التعصب . ومثل هذا التعصب هو أسوأ ضروب التعصب لأنه غير قابل للإصلاح ولا يتوب . وهو يغمض عينيه عن البيئة ويصم أذنيه عن الحجة . وهو يقابل المذاهب والنظريات المعارضة بمقل مغلق وإرادة عارية . وهذا الضرب من التعصب لا يخضع الا لحكم القوة ، وشهادة اعتماده هي قوته على البقاء . وتقدم صحة شهادته على نجاحه فى البقاء حيا . ومن ثم فهو ينذر نفسه لزيادة قوته وتحطيم منافسيه .

ان نصير الديمقراطية يرفض النسبية الشاكة ويطلب الحقيقة . وهو يرفض الاعتراف بأن الديمقراطية ليست الا ايدولوجية واحدة من بين ايدولوجيات متصارعة كل منها خير لانصارها . وهو يدعى أنها شكل سام من نظام اجتماعي يؤيده التنور المتقدم ، وهو مقبول حتى للمعارضين المعاصرين ، ويتناسب قبولهم بالقدر الذى يتغلبون به على جهلهم أو عدم تجربتهم أو ضلالتهم الادارى ، اى بمقدار ما تدخل فى العقول المفكرة المحايدة .

وتستند هذه الدعوى العريضة الجريئة على التطابق المزعوم بين الديمقراطية والاخلاق ، فعندها أن الديمقراطية هي التنظيم « الصحيح » للمجتمع ، أو هي الطريقة التي ينبغي أن ينظم بها المجتمع ، أو المجتمع الصالح ، وتخلع على الاصطلاحات « صحيح » و « ينبغي » معنى أخلاقيا ، والأخلاق بمعنى تنظيم المصالح بفرض إزالة الصراع وإحلال التعاون . وبهذا التأويل تطبق الأخلاق على كل المصالح ، وعلى كل الأشخاص على أساس أن لهم مصالح وعلى كل العلاقات بين المصالح . ولا يتوقف ذلك على الطابع الخاص للمصالح ولا على وقتها ومكانها ، وهي لا تعتمد على الموضوع المعين للمصالح ، ولا على العنصر ، أو القومية أو الظرف . ولا يوجد مجتمع من الناس تتقاطع مداراته ، أو تتلاقى مصالحه ، بحيث لا يطبق عليه هذا المقياس سواء مدحا أو قدحا .

ان الديمقراطية هي التطبيق الاجتماعي لهذا المبدأ وهي تبدى نفس العمومية . والديمقراطية في معناها الأساسي هي مجتمع من الأشخاص يديرون علاقاتهم وأمورهم بطريقة يتفادون بها شروء العزلة ، والاحباط والعنف ، ويصلون الى خير الحياة البريئة المثمرة معا . انها اتساق ارادات يصلون به الى التحقيق الأقصى لمصالح كل المعنيين بالأمر . والمجتمع الديمقراطي ، بهذا التفسير هو المجتمع المثالي ، وبمقدار ما يتحقق من هذا المثال ، يستحق المجتمع اسم الديمقراطية .

— ٢ —

وخشية أن يبدو هذا التعريف للديمقراطية تحكيميا ، أو أنه يمثل فقط غلو أنصارها ، ينبغي أن يفحص بالمقارنة بالاستعمال اللغوي التقليدي . لقد اقترنت الديمقراطية دائما بلفظ « الشعب » كقول لتكولن التقليدي « حكومة الشعب بالشعب وللشعب » . ان أحكام الديمقراطية القادرة أو المادحة عكست المعاني التي خلعت على هذا اللفظ : ان سوء سمعة الديمقراطية النسبي في الأزمنة القديمة كان يقوم على فكرة انتقاصية تحط من قدر « الشعب » . في حين أن سمعتها الحسنة نسبيا في الأزمنة الحديثة تقوم على فكرة مقرظة تمجد « الشعب » .

فاما الفكرة الانتقاصية التى تحط من قدر «الشعب» ، فقد نجمت ، احتمالا ، من تقسيم المجتمع الى طبقات أو طوائف • فمنذ فجر التاريخ ، وفى جميع أرجاء العالم ، كان للمجتمعات الانسانية - كقاعدة - كيان هرمى : رئيس وراثى ، ملك يسمو بعظمته فوق الجميع ، ويحكم بالأمر الشخصى ، وحكومة قلة أو أرستقراطية وراثية ، يتمتعون بميزات خاصة ويكونون حاشية أو بطانة الملك المباشرين • وفى الطرف المقابل ، بقية أكبر عددا وأقل امتيازا وكرامة • ان الاصطلاح « ديمقراطية » ظهر اول ما ظهر على أنه اسم لمجتمع تحكمه هذه الطبقة الأخيرة الأكثر عددا ، « الشعب » وتميزت الأبدال حسب العدد - حكم الفرد ، أو القلة ، أو الكثرة - وكان يفترض أن الكثرة أقل ثروة ومعرفة وكفاءة وبسالة •

وعندما تتحقق الديمقراطية بالثورة ، فان هذا المفهوم يكون له دائما تسوين معين • فالقلة الموجودة فى القمة لابد وأن تكون قد اختيرت بشكل ما لكفاءتها وأولئك الذين يوضعون فى القمة عندما يقلب الهرم ، سوف يحتفظون دائما ببعض خصائص ومميزات القاع • ولن يتمتعوا - كفئة - الا بالقليل مما يسمى « امتيازات » • وسيكونون أقل مهارة فى فن ادارة الأمور ، وأقل نزاهة وحيادا ، حيث أن المرجح أن تحكمهم الغيرة والجشع •

ان مفهوم الديمقراطية على أنه قلب للهرم الطبقي ، أو قلب للمجتمع رأسا على عقب ، وأنها تضع فوق القمة أولئك الذين ينتمون للقاع ، هذا المفهوم ما فقه سائدا فى عقول الناس • ان استنكار الثورة الفرنسية ، وثورة البروليتاريا فى روسيا كانت تعتمد الى حد بعيد على هذا الأساس • بيد أنه وجدت نزعة الى نقل التركيز من طبقة أدنى وأكثر عددا الى نوع من العقلية يفترض أنه يميزها • وقد أدخل بوليبياس ، قديما ، الاصطلاح **Ochlocracy** اسما لحكم الفوغاء (١) • ولكن الخصائص العقلية للفوغاء لا تقتصر على أية

(١) أن الاصطلاح **Ochlocracy** يعنى الضوضاء والشغب ، هذا اذا قورن باصطلاح آخر أقل إثارة للبغضاء وهو **Onos** الذى استعمل كثيرا ليعنى الكثرة أو كل سكان بلد • ويبدو ظل مشابه للمعنى فى الكلمة الانجليزية « الفوغاء » متميزة بذلك عن « الشعب » •

طبقة اجتماعية متميزة ، فقد أصبحت كل أجزاء المجتمع معرضة لنداء الكافة ، مع انتشار التعليم ، وارتفاع مستوى المعيشة ، وأصبحت عرضة للدهماوى الذى يحتقر عقول الناس ليكسب تأييدهم الأعمى .

وعندما تؤخذ الديمقراطية على أنها تعنى حكم الشعب ، وعندما يؤخذ الاصطلاح « الشعب » ليعنى الفوغاء أو عقلية الفوغاء ، فإن دحضها واضح بنفسه . فإذا كانت الديمقراطية تعنى حكم الذين لا يصلحون للحكم ، فإن تعريفها يدينها ، وبدلاً من أن تكون خير شكل للمجتمع ، تصبح أسوأ شكل (٢) . فإذا أريد تسويغ حكم الشعب ، فلا بد من الاعتقاد بأنهم خير من يستأهلون الحكم ، ليس بالضرورة أن يكونوا مؤهلين لذلك جيداً ، ولكنهم على أية حال هم الأكثر استئصالاً ، وأقل من تنطبق عليهم كلمة غير مؤهلين ، ما فى ذلك أدنى ريب .

وللديمقراطية ثلاث دعاوى لارضاء هذا المطلب ، فهى أولاً - تنظر الى الطبيعة الانسانية نظرة متفائلة . وهى تحكم على الناس بالقدرات التى يظهرونها فى أحسن أحوالهم . وقد كانت الديمقراطية الحديثة فى فجرها الوردى متفائلة جداً . فقد بدا أن التخلص من قيود العسف والتعصب والفتنة - فى القرن الثامن عشر - يبشر بانتصار مباشر مجيد لتلك الملكة الفعلية التى تميز النوع الانسانى من الوحش . ودعت خيبة الأمل التى تلت ذلك ، الى مزيد من الصحو والصبر ، الى جهاد طويل لا نصر سهل . فإذا كان الناس ، فى الواقع من الأمر غير عقليين - فقد كان لديهم على أى حال امكان العقلية ، بمعنى أنها كامنة فيهم ، وفى وسعهم أن يصبحوا عقليين بوساطة التربية وإتاحة الفرصة .

وثانياً، ان الناس هم خير من يحكم، لأن خيرهم هو الموضوع الذى فى الميزان وهو الخطير الشأن عندهم ، وهم أنفسهم خير من يحكم عليه . وقد برهنت التجربة على أن خير ضمان فى المدى الطويل للتأكد من اعتبار مصالح الناس

(٢) ولم يجد أفلاطون بالمثل - صعوبة فى البرهنة على أن الأرستقراطية هى خير شكل للمجتمع لأنه عنى به أنهم خير من يحكم . ويميل الانسان الى ذكر الكلمة المقابلة لأرستقراطية لسوء وقعها على السمع ، « حكم الأسوأ » ، لسوء الحظ أن الكلمة هى كالأرستقراطية .

ورعايتها واشباعها على يد المجتمع ، هو أن يتولوا هم مسئوليتها، ويحملوا أمانتها بأنفسهم . اذ عندما يتفصل الحاكم عن المحكوم ، فمن المرجح أن يصبح شغله الشاغل هو مصالحه الخاصة ، ، بحيث ينسى معها مصالح المحكوم ، « الرجل المنسى » ، او يضع ما يحس لهم موضع ما يحسون هم لأنفسهم .

والمؤهل النهائي القطعى للشعب لكى يحكم ، هو اشتمالهم أو تضمينهم . فليس ثمة دعوى لأمري ، أو جماعة واحدة ، يمكن تسويقها أخلاقيا ، تخوله حق حكم غيره ، ولكن دعوى المحكوم لحكم أجزائه ، يمكن تسويقها أخلاقيا . ثمة غائية فى الشخص الانسانى تحرم التحكم فيه أو السيطرة عليه حقا وانصافا ، دون موافقته .

وهنا فان الديمقراطية ، على اعتبار أنها أحسن أشكال المجتمع المنظم أخلاقيا ، تكون مجتمعا منظما يحكم أعضاؤه بأنفسهم ، وأعضاؤه جميعا ، من أجل خيرهم كما يرونه . واذا أريد أن يكون حكم الناس لأنفسهم وبأنفسهم شيئا أكثر من جملة عالية الرنين تستعملها السلطات لكى تخفف من حدة تسلطها وتحكمها ودكتاتوريتها ، أو يزكى بها ملك من الملوك نفسه بقوله انه « أب » لشعبه ، أو يستعملها دهاوى كقناع بقوله انه صديق « الشعب » اذا أريد ذلك فينبغى تنظيم ارادات الشعب على نحو يمكنهم من أن يسهموا فى تخطيط السياسة العامة والافادة من ثمراتها .

— ٣ —

لقد كان من الخير فى دراسة علاقة النظم الاجتماعية المتعددة بالديمقراطية أن نبدأ بدراسة نظام الحكم ، لأن الديمقراطية السياسية قد تقدمت فى التطبيق الديمقراطى ، كما أنها حددت عموما التعبيرات اللفظية التى تستعمل فى المناقشات النظرية للديمقراطية ، ومن ثم تعودنا أن نتحدث عن الديمقراطية على أنها « شكل من أشكال الحكومة » ، على الرغم من أن ابداع التعبيرات مثل « السبل الديمقراطية » ، « طريقة الحياة الديمقراطية » يتضمن أن نظام الحكم ليس الا جزءا مما يتحدث عنه . ثم ان الديمقراطية السياسية هى التى تكشف عن الاختلاف العام بين ديمقراطية الضبط والربط ، وديمقراطية الفوائد والمزايا . ويشار الى الأخيرة منها الآن بأنها « الديمقراطية الاجتماعية » وسيكون من المناسب استخدام هذا الاستعمال . ولكنه اذا استخدم فينبغى استعماله

تحتفظات ، فمن الواضح أن نظام الحكم اجتماعى فى أدائياته الخاصة وفى هدفه الأبعد .

أن نظام الحكم يتسم بالديموقراطية عندما ، (وما دام) ، يوضع زمام الحكم ، أم ضبط السياسة العامة فى يد كل الناس بدلا من فرد أو جماعة . وعندئذ فإن الاشكال المختلفة لنظام الحكم الديموقراطى سوف تتميز بالطرق المختلفة التى يمارس بها الناس هذا الضبط . وأهم اختلاف فى الطريقة هو ذلك الذى يوجد بين ممارسته المباشرة وممارسته غير المباشرة . أن الطريقة المباشرة للضبط تستخدم عندما يقرر الناس السياسة العامة فى اجتماع جامع ككل ، أو بمذكرة بيانية ، أما الطريقة المباشرة فتستخدم عندما يندب الناس أو يفوضون سلطتهم لمنسوب أو مفوض ، أو يختارون ممثلين يتصرفون نيابة عنهم .

أن أولئك الذين يريدون أن يبخسوا الديمقراطية ، يشيرون أحيانا الى النوع الثانى من نظام الحكم بأنه « جمهورى » . وينكرون أنه ديمقراطى على الإطلاق ، متذرعين بحجة الآباء المؤسسين . ومن الصحيح أن جيمس ماديسون وآخرين ممن اشتركوا فى المناقشات الأصلية للحكومة الفيدرالية استعملوا كلمتي « ديمقراطية » و « جمهورية » (٢) على هذا النحو ولكن جيفرسون - من ناحية أخرى لا يبارك هذا الاصطلاح اللغوى :

« نحن » معشر الولايات المتحدة ... ديمقراطيون دستوريا وضميريا . ونحن نعتبر المجتمع أحد الحاجات الطبيعية التى خلق بها الإنسان ، وأنه قد منح ملكات وصفات لارضائها بموافقة الآخرين الذين لهم نفس الحاجة ، وأنه عندما يحصل - بمباشرة هذه الملكات على حالة فى المجتمع ، فإنها تصبح إحدى اقتنائه التى من حقه أن ينظمها ويضبطها بالتعاون حقا مع كل الذين تكاتفوا فى الحصول عليها ، والذين لا يستطيع أن يمنعهم من استعمالها أو توجيهها أكثر مما لا يستطيعون هم أن يمنعوه . ومن ثم ، هذا هو الشأن معنا ، أن افراد الشعب ... غير مؤهلين لتصرف الأمور التى تحتاج الى ذكاء فوق المستوى العادى

ولكنهم حكام مقتدرون ذوو صلاحية الحكم على الشخصية الانسانية ، ولذا فانهم يختارون بانفسهم ممثلين لتصريفها مباشرة ، أو على يد منتخبين اختاروهم هم (٤) .

ان جيفرسون ينادى بالحكم الشعبى غير المباشر، أو يسمى بالسلطة الشعبية غير المباشرة ، على اساس أن الناس جميعا قادرون على الحكم على الحقائق والشخصية ، لا السياسية . وهذا الضبط النهائى الشعبى - الذى يقوم بدوره عندما يختار النائب أو يزال ، هو الذى يكون المبدأ المحدد للديمقراطية السياسية . ومن ثم تكون الديمقراطية - طبقا لما جاء فى قاموس وبستر شكل من الحكومة يمسك فيها الناس بالسلطة العليا ويمارسونها اما مباشرة (الديمقراطية البحث) أو بطريق غير مباشر (الديمقراطية النيابية) (٥) .

ولا يمكن أن يتمسك ، حتى بهذا التمييز ، فى التطبيق ، الا كفرق فى الدرجة . ومن المشكوك فيه وجود ديمقراطية بحتة بمعنى استغنائها كليا عن سلطات مفوضة . والسلطة المفوضة لا بد وأن تمارس بعض السلطة الاختيارية من لدنها فى أداء واجبها فى التشريع أو الادارة ، أو الاحكام القانونية ، وفى الفترة ما بين الانتخابات - والا فلا معنى لوجود صاحبها . وسيكون كل منتخب - من ناحية أخرى - مهتما بشكل ما بأراء المرشح وشخصيته أيضا - عندما يدلى بصوته - ومن ثم يضطر الى أن يكون رأيا خاصا فى أمور السياسة العامة . وموجز القول فان الممثل الشعبى ليس الناطق بلسان أبناء دائرته فحسب، كما أنه ليس شخصا اسمى اختير ليفكر لهم : انه كلا الامرين - مزيج من الاثنين بنسب متفاوتة .

ان كل الوسائل المميز للديمقراطية السياسية يقصد بها سلطة الشعب الفعالة ، سواء أكانت مباشرة أو غير مباشرة : السلطة التشريعية المنتخبة ، أو السلطة التنفيذية المنتخبة ، انتخاب الهيئة القضائية ، أو تعيينها بواسطة السلطة التشريعية المنتخبة أو السلطة التنفيذية ، والتصويت فى الانتخابات

(٤) خطاب الى ب . س . ديبونت دى نمورس ، ١٨١٦ ، كتاب توماس

جيفرسون ب . ل . فورد (نشر) ١٨٩٩ ، ١٠ ص ٢٢ - ٢٣

(٥) المعجم الدولى الجديد ، الطبعة الثانية ، الكاملة ، ١٩٣٨ .

والانتخابات الدورية والاقتراع السرى الذى يمكن المواطن من الادلاء برأيه دون خوف ، والنظام الحزبى المتعدد الذى يتيح الفرصة للتعبير المنظم عن آراء الجماعة المنظمة ، وحرية نقد الحزب الحاكم بواسطة الأحزاب خارج الحكم ، وبواسطة الرأى العام ، والحملات التى تسبق الانتخابات ، وحرية الصحافة والاذاعة والاجتماع التى تمكن الجمهور من الالمام بقضايا وأمور السياسة ، والتى يمكن بها عرض وجهتى النظر ، والتعليم العام الذى يؤهل الناس لممارسة وظيفة المواطنة .

ان طريقة قرارات الأغلبية كما تطبق فى الانتخابات ، وعلى أعمال الجمعية العمومية ، لها أهمية عملية كبرى . ولكن يجب - كما أشرنا من قبل ألا يخلط بينها وبين معنى الديمقراطية . فلا يوجد جزء من الناس، مهما كان كبيرا ، يمكن أن يساوى الناس جميعا . ان عصب الديمقراطية هو الحكم بالوافق - برضى كل أولئك الذين يعيشون فى ظل الحكومة . وحق أية أغلبية معينة يكمن فى الموافقة الضمنية لكل الأحزاب على أن يقبلوا قرار صدر بأغلبية الأصوات ، وفى نفس الوقت لا تحرم الأقلية من فرصة التحول الى أغلبية اذا استطاعت الى ذلك سبيلا .

ولكن هذا هو نصف القصة فقط . ان الديمقراطية تعرف بشمارها لأموضع سلطتها فقط . ومن الجوهرى أن يطرح سؤال آخر وهو : لمصلحة من تحكم حكومة ديمقراطية ؟ ، انه يفترض أن الناس عندما يحكمون مجتمعا فانهم يفعلون ذلك لا من أجل حكمه وحسب ، أو من أجل استمرار حكمهم : ولكنهم يفعلون ذلك لكى يحصلوا على ما يريدون أو يستمتعوا بما يحبون .

ان حكم ومصالح المحكومين - أى ديمقراطية السلطة وديمقراطية الفوائد - اجزاء كل واحد يعتمد بعضها على بعض . ومع هذا فانه يمكن التمييز بينهما . ويصبح هذا واضحا عندما يعترف بأن ديمقراطية السلطة تستطيع نظريا ان تقتزن بالفوائد المميزة ، وأن تقتزن السلطة المميزة بديمقراطية الفائدة . ان حكومة الشعب - يمكن - مهما كان هذا غير مرجح ، أن تكرس نفسها لمصالح ملك أو لمصالح الصفوة الممتازة . وقد تكرس حكومة يرأسها كاهن أو ملك أو أرستقراطية وراثية أو أصحاب رأس المال أو حكومة حزب واحد ، نفسها لخدمة

مصالح الناس جميعا . ولكن الديمقراطية بمعناها الكامل تنبذ كلا هذين البدلين . ولكن اذا استعمل الاصطلاح « الديمقراطية السياسية » من قبيل الاحترام للاستعمال ، وعلى الرغم من احتمال الخطأ فى الفهم للدلالة على الحكم الشعبى أو الضبط ، واستعمل الاصطلاح « الديمقراطية الاجتماعية » للدلالة على التوزيع الشعبى للفوائد ، فإن اتحاد الاثنين يكون « الديمقراطية المتكاملة » ، ويزود التمييز نفسه بالفرق ، وبالعلاقة الوثيقة ، فى نفس الوقت بين الحقوق السياسية والحقوق الاجتماعية ، وبين الأجزاء السياسية والاجتماعية للحرية ، وبين المساواة السياسية والاجتماعية . ويمكن للإنسان أن يفهم أيضا كيف يوجد فى تاريخ الديمقراطية تأكيد مضاد أو متبادل على هذين الوجهين ، ولو أنهما لا ينفصلان فى النهاية .

— ٤ —

ويمكن أن تفهم الديمقراطية على أنها دائرة ، أحيانا حميدة ، وأحيانا خبيثة . وعندما تزدهر الديمقراطية فإن هذه الدائرة ، تكون بمثابة حلقة تضم جميع القوى الديمقراطية ، وتتدفق من خلالها تياراتها ، وتجعلها فى سلك واحد . ولكن عندما تفشل الديمقراطية عند أية نقطة من الدائرة ، فمن المرجح أن تيار الفشل يسرى فى كل أوصالها . أن الديمقراطية السياسية تميل الى ترقية وترويج الديمقراطية السياسية . ولكن فقدان احدهما خليف بتعطيل الأخرى وترويج الديمقراطية السياسية . ولكن فقدان احدهما خليف بتعطيل الأخرى أو تعويقها ، وإذا لم توجد ديمقراطية على الإطلاق فمن الضروري أن نقرر أيهما تكون نقطة بداية الهجوم . ولهذا الاعتبار تطبيق لائق على الحاضر، عندما يقترح أن تمتد الديمقراطية لتشمل أجزاء كبيرة من الإنسانية ظلت أمدا طويلا محرومة منها حتى الآن .

ان عدم وجود الديمقراطية الاجتماعية يعجز الناس عن الديمقراطية السياسية ، وبدون الديمقراطية السياسية فمن المرجح ألا يصل الناس الى الديمقراطية الاجتماعية . ان الديمقراطية السياسية الفعالة تعكس المزايا الاجتماعية المتمتع بها فعلا من قبل . وبدون تعليم ووقت متاح للراحة ، وقوة اقتصادية موزعة توزيعا واسعا ، لا يمكن أن يكون الحكم الشعبى أكثر من حكم اسمى . وإذا لم تكن لدى الأغلبية الساحقة من الناس الا القليل، أو ما لايزيد

عن حد الكفاف ، فلن تكون لديه القدرة أو الميل للاضطلاع بمسئولية السلطة السياسية ، أو استخدام أجهزتها اذا ما أتاحت هذه الأجهزة . وبعبارة أخرى ، كما يقال الآن عن عدد كبير من الجموع في الانسانية ، الخبز قبل صندوق الانتخابات . انهم يحرمون من حقوقهم السياسية بفقرهم .

وتكون نتيجة هذه الحالة أن تقع السلطة السياسية في يد الاحتكاريين أصحاب الامتيازات ، الذين يحتكرون الأرض ورأس المال ، والذين يابون التخلي عن مميزاتهم . وعندئذ يطبع نظام الحكم ذلك القانون الذي يقول « من لديه ، يأخذ » - ويستمر في الأخذ . إن استغلالهم السياسي للناس نتيجة لاستغلالهم الاقتصادي . وليس من الضروري أن يأخذ هذا الاستغلال السياسي الأشكال الملموسة الغليظة . فقد يتألف من مجرد بون شاسع عام في كل تلك القدرات والثمرات ، التي تكيف في مجموعها النفوذ ، الذي يستطيع شخص واحد ان يؤثر به على آخر من مواطنيه . وقد يأخذ أشكالا لطيفة جدا ، ويصبح شيئا مقدسا متوارثا . وقد تصبحه ضروب بسيطة من الصداقة أو الرحمة أو المعروف ، ومراعاة رقيقة من جانب الذين يؤثرون بنفوذهم ، مع ضروب من الخضوع والطواعية واللين من جانب أولئك الذين يتلقونها . ولكنها لا تزال استغلالا . وقد يهتف المستضعفون ويصفقون ، ويدلون بأصواتهم وفق ما يؤمرون به ، لأنهم لا يعرفون خيرا من هذا ، ويتجمعون تحت شعارات ابتدعها سادتهم الذين يملكون زمامهم ، والذين يمكرون بهم ، ولهم ذكاء اسمي ، يتيح لهم أن يبدعوا ما يطيب لهم من شعارات ، والذين يشغلون المناصب الرئيسية ، ويملكون الأدوات التي تصبح بها الشعارات ذات فعالية . وتكون آراء الناس وفق هواهم ، بواسطة أولئك الذين يخلقون الأفكار والرموز ، التي تتحكم في عقلية الجمهور . وبتكوين عقلية الجمهور ، فإن القلة صاحبة النفوذ والامتياز هي التي تصنع الحكومة ، واذا كانت هذه القلة بشرا ، وهم لا شك بشر ، فهم ينزعون إلى دوام الحالة التي تمكن لهم من الاستمرار في أن يكونوا الفئة المستفيدة الممتازة على حساب المستضعفين .

وليس في وسع امرئ أن يطلق اسم « الديمقراطية » على حالة من الأمور كهذه . اذن كيف يمكن تبليص مجتمع من دائرة شريرة كهذه ؟ يبدو واضحا أنه لا يتم ذلك الا بتحسين الحالة الاجتماعية لمجموع الناس ، حتى يستطيعوا أن يستفيدوا من قوتهم العديدة . وطالما أنهم في هذه الحالة من الذلة ، منكبون

على وجوههم ، مغلوبون على أمرهم ، فانهم لا يستطيعون انقاذ أنفسهم -
بالديموقراطية السياسية . انهم يحتاجون الى الخلاص الاجتماعى أولا ، لكى
يفقهوا الخلاص السياسى ويبلغوه . انهم فى حاجة الى عون يقيمهم على
أقدامهم ، قبل أن يستطيعوا المشى ، أو تعلم المشى بأنفسهم .

وقد يأخذ الخلاص من هذه الحالة إشكالا متعددة ، لكن أكثرها جذرية هى
الثورة التى تنبثق من الطبقة المغلوله الأكثر تألما وانفعالا بسبب الظلم والاستغلال
بقيادة أعضاء الطبقة المثقفة الذين ينحازون اليهم لأى سبب من الأسباب أو
الحوافز . أو قد يتخلص من الحالة دون عنف ، بواسطة دكتاتورية خيرة فى
الداخل ، أو بواسطة سيد امبراطورى محسن ، أو وصاية من الخارج . ان
الحكومة الأبوية تستدعى ، لكى تعطى الناس ما ليس لديهم ، المعرفة أو القوة
للمطالبة به ، حتى يستطيعوا فيما بعد أن يقدروها أو يحتفظوا بها .

وأيا كان الشكل الذى سيأخذه التدخل ، فان الأمر سيحتاج الى وقت حتى
يؤتى أكله . ويسمى هذا عادة « اعداد الناس للحكم الذاتى » ، وبعبارة
أخرى توجد حالات لا يمكن أن توجد فيها ديمقراطية سياسية الا بتدابير
واجراءات غير ديمقراطية .

وخطر هذه الأنواع من العلاج ، خطر قبيح الصيت . ان الثورة العنيفة
خليقة باحداث اضطراب طويل وعام - وإلى اعمال العنف والانتقام والبغضاء
والشك ، وهى مصيبة على المجتمع كله ، وتؤدى بالأطراف جميعا - بما فى
ذلك المستغلون أنفسهم ، الى تلمس الفرغ على يد الدكتاتورية للخلاص منها .
ان الحكم الأبوى ، اذا ما جرب مرة فى الداخل أو فى الخارج ، ينجح الى أن يكون
دائما ، ويؤجل دائما الوقت الذى يكون فيه الناس « صالحين للحكم الذاتى » .
ان الخلاص والفظام يتطلبان عزة نفس وشهامة ، وحذا سياسيا وسماحة
وصبرا واحتمالا ، وهى أمور ، ون كانت معروفة لا يجهلها أحد بأى حال من
الاحوال ، الا أنها نادرة .

ولا حاجة الى هذه العلاجات الخطرة داخل مجتمعات قد وصلت فعلا الى
مستوى معقول من الديمقراطية الاجتماعية . فيوجد فى مثل هذه المجتمعات

توزيع واسع كاف للقوة والفهم ، يبرر مراعاة دقيقة حية الضمير ، لاشكال الديمقراطية السياسية . وعندئذ تستخدم هذه الاشكال نظاما ، تستطيع بها ارادة شعبية واثقة بنفسها متنورة ، أن تبسط سلطانها . ولكن حتى في هذه المجتمعات ، ليس ثمة ضمان يكفل أن تكون هذه النظم ديمقراطية بفعالية ، الا اذا نذرت نفسها دائما للتوزيع الواسع العادل لتلك الظروف والأحوال من الحياة ، التي تمكن المرء على أوسع نطاق متاح من أن يعبر تعبيرا ذكيا وفعالا عن مصالحه ، وأن يقوم بدوره في تكوين الرأي العام . ان الديمقراطية يمكن تدميرها عن طريق قوة جاذبة اجتماعية ذات ثقل تصبغ به جماعات كبيرة من المجتمع صامته وعاجزة ، على الرغم من حقوقها الدستورية .

ان التواقف المتبادل للجوانب السياسية والاجتماعية من الديمقراطية ، مع احتمال تأكيد جانب على حساب الجانب الآخر ، يلقي بعض الضوء على الحالة المتعسة الحاضرة للعالم . ان مجموعتين من الأمم يقف بعضها ضد الأخرى باسم الديمقراطية ، وينكر كل على الآخر استعمال الاسم . ومن ثم يسود الاعتقاد في الديمقراطيات الغربية ان اسم « الديمقراطية الشعبية » الذي يستخدم في البلاد الشيوعية هو مجرد تغطية وتمويه . ولكن توجد ذرة أو ذرتان من الحق في الرأي القائل بأن الخلاف ليس بين ديمقراطية حقيقية وأخرى زائفة ، ولكن بين نصفين من الديمقراطية يخطئ أنصار كل نصف فيظن أنه الكمل .

ولقد صور الفنان الكاريكاتوري « لو » صورة هزلية منذ عهد قريب تمثل وجهين يسميان : « الرأي الشرقي للديمقراطية » و« الرأي الغربي للديمقراطية » . وعندما ينظر الأول في صقال المرأة يرى الثاني بدلا من أن يرى نفسه . ويحمل الأول كتابا بعنوان « مذهب ماركس/لينين » وعليه كتابة تقول « الحكومة من أجل مصلحة الشعب » ويحمل الثاني صندوق أصوات انتخاب وعليه كتابة تقول « الحكومة بارادة الشعب » . ويصور الأول « الرأي الشرقي » بعين واحدة عمياء ، ويصور الثاني « الرأي الغربي » بأنه يرى بكلتا عينيه وعلى وجهه تعبير الدهشة عندما يرى الآخر أعور لا يرى الا من جانب واحد . ولو لم يكن الذي رسم الصورة الهزلية غربيا فربما صور صورتين تمثلان أعورين لكل منهما عين واحدة . وعندئذ تكون هنالك ديمقائيتان ، ترى كل منهما من عين واحدة رؤية أحسن ، ولكنهما تختلفان في العين التي ترى رؤية أحسن ،

وليس أحدهما غافلا عن أن الديمقراطية هي كلا « الحكومة لمصلحة الشعب » و « الحكومة بارادة الشعب » ولكن تتميز البلاد الشيوعية برؤية أوضح للمعنى الأول ، وتمتيز الديمقراطيات الغربية برؤية أوضح للمعنى الثانى .

لقد كانت الثورة البلشفية فى سنة ١٩١٧ حركة فلاحين وعمال ، تحت قيادة نظرية غير عملية فى السياسة أو الاقتصاد ، ضد استغلال فاحش وطويل من الملاك وأثرياء الصناعة والبيروقراطية الادارية والحكم القيصرى ، وكهان النظام الروسى القديم . كانت الثورة خرقا للحقوق الانسانية وحقوق الملكية المستقرة ، وأدت الى خلق دكتاتورية عنيفة قامعة . ولم يمثل الدستور الجديد، الذى أعلن سنة ١٩٣٦ حقائق الحالة ، ولكنه مثل فعلا الهدف المنشود . فقد أكد فى تحديده للحقوق ، الحقوق الاجتماعية بأنها ضرورية لجعل الحقوق السياسية فعالة . ومن ثم نجد أن مدافعا سوفيتيا ، بعد أن يدافع عن تلك الحقوق العظيمة مثل حق العمل ، والراحة والفراغ ، وحق التعليم والرعاية المادية فى الشيخوخة ، أو فى حالة المرض أو العجز ، نجده يضى ليؤكد ما يلى :

« وهذه الحقوق الاجتماعية ، فوق كل شئ ، هى التى تضمن الاستمتاع الأكمل بكل الحقوق السياسية والحريات ، لأنها تزود الشعب بالتححرر من القلق بشأن العمل ، والتحرر من الخوف من « الأيام العجاف » ، وهى تضمن سبلا مستقرة لكسب العيش ، وتهميى وقت الفراغ الضرورى للمشاركة فى المناشط السياسية ، وتمكن كل فرد من توسيع أفقه واكتساب معرفة عامة وخاصة » (٦) .

وتقدم هذه الدعاوى للبرهنة على أن « الديمقراطية السوفيتية نموذج أسمى من الديمقراطية » ، وهى « نظام لحكومة شعبية حقيقية » . ويمكن قلب هذه الحجة للبرهنة على أن الناس الذين يحرمون من الحريات السياسية يفقدون نصف ديمقراطيتهم على الأقل ، وأن الناس بدون حرياتهم السياسية يفقدون خير ضمان لحقوقهم الاجتماعية . وليس من شك فى أن الديمقراطية الغربية

(٦) نشرة أخبار اتحاد الجمهوريات السوفيتية - واشنطن - ولاية كولومبيا ٦ نوفمبر ١٩٤٦ - ص ١١ - ١٥ - المتضمنة اقتباسات من منابع الديمقراطية

فى الحاضر تتفوق على الديمقراطية السوفيتية فى كلا الناحيتين ، ولكنها لا تستطيع أن تفرغ من أمر الحجة السوفيتية بكل بساطة • ويوجد انصار أورييون وأمريكيون للديمقراطية يكتفون بسهولة بعقيدة الديمقراطية السياسية، ويحتاجون الى من يذكرهم بأن الديمقراطية الاجتماعية هى الثمرة الحقيقية والشرط الذى لا غنى عنه للديمقراطية السياسية •

وعلاوة على ذلك فان الديمقراطية الغربية - فى مطالبتها بتأييد الانسانية - تجنح ، على الأرجح ، الى أن تنسى أن مبادئها التى تبشر به عن الديمقراطية السياسية لا يلقى الحالة القائمة دائما • فئمة جماعات متعددة من الانسانية ينبغى أن تكون أول خطوة لها نحو الديمقراطية هى التخلص من البؤس ، والجهل والاستغلال • وسيكون خلاصها أو بشرها هو ديمقراطية متكاملة تجمع بين الحكم الشعبى والتوزيع العادل للفوائد على الشعب برمته •

- ٥ -

وتستخدم الديمقراطية كل النظم الأخلاقية الأساسية - للضمير والقانون والاقتصاد ونظام الحكم أيضا - وسيكون كل من هذه ديمقراطيا بدوره • ان أى مجتمع ديمقراطى فى أى ميدان واحد أو اثنين من هذه الميادين ، وغير ديمقراطى فى الباقي ، سيجد نفسه فى حالة من عدم التوازن المضطرب • وهذه نتيجة حتمية للاعتماد المتبادل بين هذه النظم نفسها ، ولحقيقة أن نفس الأشخاص متضمنون فى كل النظم ، ولا مناص من أن يحملوا عاداتهم ومواقفهم من نظام آخر •

وسيتميز الضمير الديمقراطى من أى ضمير طبقى - من أى قانون يستند الى التمييز أو الاحتكار ، أو الاستثناء على غرار دستور البلاط ، أو الدستور الرياضى ، أو دستور العامل ، أو العنصرية ، أو ما شابه ذلك • ان الضمير الديمقراطى هو دستور الانسان للانسان فى العالم كله ، • انه لا يناقض مساير أضييق طالما أنها ثانوية وقابلة له • وقد يشمل احتراماً وكراماً خاصاً لتفكير الزملاء الأعضاء فى أية دائرة محدودة ، بشرط ألا يبطل ذلك أو يلغى احترام وكرام بقية الناس والفئات والطوائف بصفة عامة •

وسيكون القانون ديمقراطيا بالمعنى المزدوج الذى فصلناه فى الحديث عن نظام الحكم الديمقراطى . وسيضع الناس قوانينهم ، وسيستمتعون بالفوائد . وسيعبر القانون الذى يضعه المجلس الشعبى عن الادارة الشعبية بطريقة فورية مباشرة ، وسيكفل القانون الذى يسنه التشريع بالاجراءات القانونية حقوق كل الافراد والاقليات ، ومن ثم يحمى الناس جميعا من طغيان او تسرع الاغلبية المؤقتة . وسيعطى القانون باجراءاته الديمقراطية كل منازع فرصة الدفاع عن قضيته على اساس الحقيقة أو التفسير القانونى ، ومن ثم يشارك فى اتخاذ القرار الذى يعتبره مذنباً أو بريئاً ، أو الذى يحصل به على تعويضات أو يجازى فيه بدفع تعويضات . والناس محقون أيضاً فى الاصرار على أن يحصل الجميع على فوائد القانون ، دون خوف أو محسوبة . وأن يحقق رفاهيتهم وسعادتهم . ولما كانت المسلمات النهائية للقانون الدستورى مستمدة من الفلسفة الاجتماعية ، فانها تتفق مع المبادئ العامة للديمقراطية . وإى قرار يستند الى فروض أضيق سيكون عرضة للتحدى والمناقشة من جديد .

ان مبادئ الديمقراطية لها وزن خاص فى تطبيقها فى الاقتصاد . ان الفوارق الضخمة فى الثروة والقوة المساومة يمكن أن تنشأ داخل مجتمع له دستور سياسى ديمقراطى . وقد ادعى الوعى المتزايد بهذه الحقيقة الى انتقال مركز ثقل المبدأ الديمقراطى من نظام الحكم الى الاقتصاد . ان أى ديمقراطية سياسية ، لا تكون فى نفس الوقت ديمقراطية اقتصادية . هى هزلية فارغة . وما فائدة أن يجهر المرء بالقول ، وأن يدلى بصوته اذا كان أفراد آخرون يستطيعون ، بتحكيمهم فى الموارد التى يحتاج اليها وفى رزقه ، أن يمسكوا بزمام حياته ، ويصوغوا حياته فى القالب الذى يريدون من المهد الى اللحد ، ومن السلف الى الخلف ؟ انه يشعر بأنه استبدل سيداً بسيد ، قطباً أو صاحب منصب بدلاً من قيصر ، ويسير بخطى متعثرة فى عالم ضيق يحصره فى نطاقه عملاق مهول مخيف لا يملك حياله حولا ولا طولا .

ولما كان المواطن يقوم بدور الحاكم والمحكوم فى نظام الحكم ، ولما كان الحكم من أجل استفادة المحكوم من نظام الحكم ، فكذلك الحال فى الاقتصاد ، يقوم كل فرد بالدور المزدوج ، فهو منتج ومستهلك ، ويكون الانتاج من أجل

الاستهلاك • وكما أن الناس يحكمون من أجل فائدتهم ، فى الديمقراطية السياسية ، فكذلك الحال فى الديمقراطية الاقتصادية ، فانهم ينتجون من أجل فائدتهم • ولن يقاسوا قيда الا قيد موافقتهم هم • ان تقسيم العمل وتقسيم السلطة والمسئولية والأدوار التى يتطلبها الاقتصاد ، خليفة بأن ترتفع الى مستوى التعاون الارادى وحملة الأسهم فى مجهود مشترك •

واذا أريد لمجتمع أن يكون ديمقراطيا ككل، فينبغى أن تكون نظمه الاجتماعية الكبرى - مثل الضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد ، ديمقراطية أيضا ، ولكن لايزال يوجد مجال داخل أى ديمقراطية للنظم التابعة غير الديمقراطية - طالما أنها ليست ضد الديمقراطية • وواضح أن جيشا مثلا لا يستطيع أن يحقق هدفه دون نظام ، أى بدون الطاعة الفورية الثابتة للأوامر الصادرة من أعلى • ولكن اذا أريد ألا يتناقض الضبط الأوتقراطى داخل الديمقراطية، مع الاطار العام للديمقراطية ، فينبغى توافر ظروف معينة •

ينبغى أولا أن تكون السلطة سلطة مندوبة ، حقيقة واسما • وينبغى أن يتقبل أولئك الذين عليهم أن يطيعوا الضبط الأوتقراطى ، هدف الضبط • ومن ثم يكون الجيش ديمقراطيا ، مهما كانت الأوتقراطية التى يمارسها الضباط ، ما دامت ضرورة وحتمية هذا الضبط وهدفه مفهومة ومقبولة لدى العسكريين من جميع الرتب • ان الجهود المبذولة لفرس هذه النزعة العقلية - مهما كان فشلها مثيرا للعطف - هى احدى الخصائص المميزة لما يسمى «بجيش الشعب» أو «الحرس الوطنى» فى الديمقراطية •

وثانيا ينبغى ألا يكون الضبط المفوض من النوع الذى لا يحد ، أو الذى لا يصلح أو يعوض ، أو المطلق • ان النفر فى الكتيبة ينبغى ألا يفقد مواظنته أو حقوقه السياسية أو القانونية ، وينبغى أن تكون لديه ضمانات ووسائل للتعويض تحمى هذه الحقوق • وهذا ينطبق على كل التنظيمات المشابهة ، أو النظم مثل الكنيسة والمدرسة أو الشركة الصناعية عندما تكون سلطة الأجهزة الداخلية أوتقراطية • وينبغى ألا يبتلع العضو ابتلاعا كاملا فى جوف هدف محدد ، ولكن جزئيا فقط ، محتفظا بإرادته الاخلاقية للقرارات الأبعد ، والغايات الكبرى التى يشترك فيها كمواطن فى ديمقراطية •

وثالثا ينبغي أن تكون العلاقات الاجتماعية داخل التنظيم الثانوى متفقة مع الكرامة الشخصية لأعضائه ، وسيكون الأعضاء مدركين لغايتهم المزدوجة كمصادر نهائية للحكم ، كمطالبين أصحاب حق فى أن يكون الهدف النهائى للتنظيم الاجتماعى هو التوفيق بين مصالحهم والدفع بها قدما • وعلى هذا الأساس فإن العضو خليق بأن يحترم نفسه ويطالب باحترام الآخرين • وينبغى ألا تعتدى العلاقات الشخصية فى داخل التنظيم على هذا الاحترام ، سواء كانت علاقات بين ضابط ومدنى ، أو قسيس ورجل عادى ، أو مدير وحامل اسمهم ، أو استاذ وطالب ، أو صاحب عمل وعامل •

ورابعا ينبغى ألا يعود التنظيم التابع - أو الثانوى - الناس على التسليم والتبعية والخضوع ، بحيث يجعلهم غير صالحين لممارسة أدوارهم الديمقراطية فى الضمير ونظام الحكم ، والقانون والاقتصاد • ينبغى ألا يفقدوا قدرتهم على التفكير والاختيار لأنفسهم ، فإذا علمت الكنيسة أو المدرسة أو أى تنظيم خاص آخر ، أعضاها الطاعة العمياء ، أو القبول الأعمى لحكم آخر ، فإنها تجعلهم غير صالحين للمشاركة فى أى تنظيم ديمقراطى كبير أو صغير • انها بذلك تكون قد قتلت فيهم روح الحرية والمساواة الذى هو عصب الديمقراطية ذاتها •

- ٦ -

وللديموقراطية كلمتا سر أو سنتان جامعتان ، وفى حين أنهما لا يفسرانها أو يحددانها ، إلا أنهما مع ذلك بوساطة معانيهما المتعددة ، يصلحان على أحسن نحو لنقل خصيصة الديمقراطية الشاملة المتغلغلة ، وأولهما الحرية • ان الحرية لا تعنى أن يفعل الانسان « ما يحب » أو « يود » فقط ، ولكنها تعنى أن يفعل ما يختاره ، وفى مفهومها الأكمل ، هى أن يفعل ما يختاره الانسان نفسه داخل نظام يفعل فيه الناس أيضا ما يختارونه • فللحرية اذن مضامين شخصية واجتماعية •

ومن الخطأ أن نفترض أن فعل ما يختاره الانسان هو مجرد شئ سلبى • انه أكثر من مجرد غياب العوائق والموانع •

وتنجم الفكرة الزائفة القائلة بأن الحرية شيء سلبي ، من حقيقة أن الناس يعتبرون مصالحهم أمرا مسلما به ، يركزون الانتباه على ما قد يتدخل فيها .
 وثمة نزعة الى الظن بأن الحرية هي ازالة كل ما يجده الانسان عبطا لعمله .
 والمثال الواضح لهذا الاتجاه في الوقت الحاضر هو فكرة رجل الأعمال بأن الحرية تتكون من عدم تدخل الحكومة ، في حين أنها تتكون عند الشباب من عدم تدخل الأب أو المعلم ، وهي عند العامل تفادى تدخل الرئيس أو صاحب العمل ، وهي للسجين الفرار من السجن . وكل هذه الحريات تتجاهل حقيقة أنه بدون حرية من أجل شيء يكون التحرر من شيء أمرا لا معنى له .
 ان الحرية الايجابية تتطلب حيازة الوسائل وقيام ظروف ملائمة . فلا توجد حرية الا اذا وجدت مصلحة تتطلب تحقيقا والا اذا كان تحقيقها ممكنا .

وعندما يقال ان الحرية هي أن يفعل المرء ما يختاره ، فثمة معنى ضخم محشود في هذه الكلمة الصغيرة ، « المرء » ان الأمر ليس فعل ما يختاره ولكن فعل ما يختاره شخص ما . ان الاختيار الشخصي يعنى التفكير أى القدرة على الاختيار بين أفعال متعددة تمثلها الأفكار . انه يتضمن التدبير والحساب ، أى الحكم على نتائج أفعال ممكنة ، ويتضمن موازنة ، ليس فقط للوسائل البديلة ، ولكن للغايات البديلة . وعندئذ يبدو ، بالاضافة الى ذلك أن درجة الحرية تعتمد على مدى الأبدال - عدد وتنوع الامكانيات المتاحة للاختيار ، وهذه بدورها تعتمد ، ليس فقط على كونها موجودة ، ولكن أيضا على كونها معروفة .

يبد أنه من هذه المضامين الاجتماعية للحرية ، تنبثق الحرية الديمقراطية . ان الانسان يعيش في بيئة اجتماعية - ويوجد دائما أكثر من حرية في البيئة . وثمة أشخاص آخرون قد لا يشكلون عوائق للحرية فحسب ، ولكن قد تكون لهم مطالب متنافسة في الحرية . ان الديمقراطية تنادى بمبدأ الحد الأقصى من الحرية لكل فرد ، بحيث لا تتناقض مع حرية مشابهة للجميع .

وهذه هي النقطة التي تكون فيها الحرية نتاجا للتنظيم - للنظم الاخلاقية والقانونية ، التي تحدد تخوم الحرية وتكفلها باسم الحقوق . وليس من الصواب القول بأن المجتمع المنظم يدمر الحرية أو يخلقها . ان أولئك الذين يؤمنون بأنه يدمر الحرية يتخيلون الناس أحرارا في « حالة الطبيعة » ، أو

« بالفطرة » ، جاهلين أو متجاهلين حقيقة أنه في غياب العادة ، ونظام الحكم والقانون والاقتصاد ، يحرم الناس بعضهم بعضاً من الحرية • وأولئك الذين يعتقدون أن المجتمع المدني يخلق الحرية ، يجهلون أو يتجاهلون حقيقة ، أنه في غياب التنظيم الاجتماعى ، فإن الناس لا تزال لهم مصالح ، وأنهم خليقون بأن يفعلوا ما يختارون الى حد ما • ان ما يفعله المجتمع المدني هو أنه يضع قيوداً عامة على الحرية ، بقصد تقليل القيود الخاصة عليها • وهو فى نفس الوقت يوسع امكانيات الاختيار ، ويزود الناس بالادوات التى تجعل اختياراتهم فعالة •

ولما كانت الحرية الديمقراطية حرية للجميع ، فانها حرية مشتركة • ان ارادة الحرية الديمقراطية - على الرغم من أنها تحرك كل شخص - ليست مطلباً احتكاريًا استثنائيًا ، أو ذاتياً أناانياً ؟ انها تأكيد لحريتنا لا لحريتى فقط • ان الديمقراطية مجتمع حر ، مجتمع من رجال أحرار • ان موقف الانسان من الانسان ، فى كل العلاقات الانسانية ، ينضج بالاحترام لحرية الآخرين • ولكن يعيش الانسان عيشة موافقة للمجتمع الديمقراطى ، فان ذلك يتطلب أن يفضل الانسان هذا الضرب من الارتباط والزلة على صحبة الذليل والخاضع • ان هذا التفاعل المتبادل للحریات - هذا العيش بين الأحرار - هو الذى يخلق نكهة العلاقات الاجتماعية الديمقراطية وغبطتها •

— ٧ —

والشعار الثانى الديمقراطى العظيم هو المساواة • ومثل الحرية ، فقد أسىء تأويلها وعرضها على نطاق واسع الانتشار • ان بعض نقاد الديمقراطية يفترضون أنها تؤكد المساواة على حساب الاختلاف • بيد أن تأكيد المساواة الانسانية دون تحفظ أمر واضح السخف لدرجة أنه لا يوجد شخص يؤكدها جدياً •

ان عدم المساواة فى المواهب الطبيعية شئ لا ينكر ولا يمكن القضاء عليه ، وحينما يسوى بين ظروف الحياة يستفيد الناس من هذه الظروف بطريقة غير متساوية ، مثل الاولاد الذين يرثون انصبة متساوية من نفس الضيعة ، فانهم بعد فترة يجمعون ثروات غير متساوية ، او مثل المتسابقين فى سباق للجري ، فانهم يبدأون من نفس البداية ، ولكنهم لا يتساوون عندما يصلون

الى نهاية الشوط • ومثل هذا التباين فى التحصيل ليس شيئا لا مناص منه فحسب ولكنه شيء مرغوب فيه • فلكى يحدث التساوى فى التحصيل والبلوغ ينبغى أن نصطنع نظاما من العوائق المتدرجة ، وتكون النتيجة هى تقليل كل ضروب التحصيل الى مستوى الأقل أهلية والأقل مقدرة والأقل كفاية ، وأن نحرم المجتمع من اسهام القدرة المتفوقة والطاقة المتفوقة •

ان نقطة البدء التى يبدأ الناس منها فى سباق الحياة ، تحدد لهم • واذا اريد أن يبدأ الناس متساوين ، فينبغى أن يعطوا بداية متساوية ، ولكن هذا لا يحدث من تلقاء نفسه • ان الدائرة التى نوهنا بها فى علاقة الديمقراطية السياسية بالديمقراطية الاجتماعية تنطبق على المساواة • ان ضروب عدم التكافؤ فى الفرصة تجنح الى المحافظة على استمرارها ووظيفة النظم الديمقراطية أن تتدخل لخلق التكافؤ فى الفرصة ، عن طريق التعليم مثلا، أو توفير الطمانينة الاجتماعية أو التوزيع العادل لعب الضرائب • وعندما تتساوى ظروفهم وأحوالهم، فإنهم عندئذ فقط يستطيعون أن يحافظوا على مساواتهم الخاصة ويتموها ويكملوها • وتستنكر الديمقراطية فى نفس الوقت عدم تكافؤ الفرصة، مؤمنة بأن أكثر ضروب التفاوت فظاعة وقبحا بين الناس ليس مرده الى الموهبة أو الجدارة ، وانما مرده الى اختلافات وفروق فى المكانة أو المركز ، ناتجة عن البناء الاجتماعى نفسه • فليس الملوك والأشراف أسمى فطريا أو بالسليقة من عامة الشعب ، ولكنهم يتمتعون بمركز أسمى عن طريق صدفة الميلاد ، وقد لا يكون الغنى أسمى بالفطرة أو السليقة من الفقير ، وانما يرجع تفوقه الى ثروة موروثة أو الى تراث عائلى • وتهاجم الديمقراطية مثل هذه التباينات العرضية المميزة • وهى توجه الانتباه الى المواهب السامية والجدارة ، والأحقية بين الفئات المتواضعة ، والطوائف المحرومة المكسورة الشوكة ، والى المواهب الضعيفة ، والجدارة الواهية بين المحظوظين والبهاليل • انها تعلن الحقيقة العامة التى تقول انه حينما تزال مميزات المركز الاجتماعى واجحافه واعناته ، فسيعاد توزيع الناس فى سلم البروز والمجد • وقد لا توجد مساواة أكثر من ذى قبل ، ولكنها ستكون من نوع آخر ، وسيكون التغيير تغيير تعادل وتقارن ، لأن أولئك الذين ينادون به هم عادة أولئك الذين سيرفعهم ، والذين يقولون فى الواقع من الأمر لمن سادوا واستعلوا عليهم وقتنا ما قبل الآن :

« اننا مثلكم أو خير منكم » .

ماذا - إذن - مصير الاعلان القائل بأن الناس يولدون أو يخلقون متساوين؟
ولسكى نفهم معناه ينبغي أن نفهم أنه فى الوقت الذى نطق فيه جون لوك بهذا
الاعلان (والذى اختاره توماس جيفرسون بعد ذلك) كانت سلطة بعض الناس،
مثل الملوك ، فوق الناس الآخرين - الذين يعرفون بالرعايا - وكان الدفاع
عنها على أساس أنها « حق ميلاد » و « حق مقدس » . أما الحجة الديمقراطية
فهى أن السلطة الأعلى المبررة الوحيدة هى السلطة التى يندب لها قوم
متساوون أصلا فى السلطة ، قوما منهم ، مؤقتا . ويعنى نفس المبدأ اذا طبق
على الاقتصاد أن التباين الوحيد المبرر فى الثروة هو التباين الذى ينشأ
من انصبة متساوية من خير الطبيعة - ولكن بعضهم يستغل فرصته بطريقة
أحسن مما يفعل الآخرون . وتشير عبارة « المساواة أمام القانون » الى حقيقة
ان القانون يوجز بالقياس الى عمومية المصدر والسيان والتطبيق ، ومن ثم
يطبق تطبيقا متساويا على كل حالات العموم . ويعنى أن كل من يقعون تحت
القانون ، لهم حق متساو فى فوائده ، أو هم عرضة لقيوده ، دون اعتبار لما
بينهم من فروق أو اختلاف . ولا يعنى هذا - مثلا - أنه لا يحتمل وجود قانون
للفنى وآخر للفقير ، ولكن اذا وجدت قوانين من هذا النوع فيتساوى كل
الأغنياء أمام قانون ما ، ويتساوى الفقراء جميعا أمام قانون آخر ، وأن كلا
من الأغنياء والفقراء سيتساوون أمام القوانين الأخرى .

ومهما اختلفوا بعد ذلك - فى الموهبة والاستعداد والمقدرة ، والمميزات
الجسدية أو الطاقة - فإن الناس هم الناس . ولنا الخيار فى أن نركز
الاهتمام على الاختلافات الخاصة أو التشابه الجنسى النوعى . ان الديمقراطية
تؤكد الانسانية المشتركة للناس ، وإمكاناتهم المشتركة ، أيا ما كان الحد
الذى تبلغه فى تمييزها وتحقيقها . وهى لا تختزع الحقيقة البيولوجية بأن
الناس ينتمون الى أسرة واحدة ، أو الحقيقة التاريخية القاضية بترائهم
المشترك ومصيرهم المشترك ، ولكنها تؤكد هذه الحقائق حتى لا تهمل فى
المجالات الضيقة والأبعاد الصغيرة للحياة اليومية ، ووسط المنافسات التى
تقسم الناس وتفرقهم شيئا واحزابا . ان الديمقراطية تثير العواطف وتدبر
الرموز المناسبة لهذه العلاقات الأوسع (٧) .

(٧) ان « الفحص الطبى » الذى يمكن الآن الحصول عليه فى مستشفى
حديث كبير يصور هذا التشابه الكامن .

ان المساواة الديمقراطية مثل الحرية الديمقراطية ، تبلغ ذروتها فى الشعور بالمشاركة • ان الحجم الكبير وتعقيد المجتمع الحديث ، يجعل من المستحيل على الانسان أن يعيش فى الوجود الجسمانى ، لاكثر من جزء صغير من أعضائه • ويصبح من المحتم أن يمد الانسان بالخيال والفهم هذه المعاشرة والزماله الى أبعد من هذه الحدود الضيقة • ان ما يميز الديمقراطية ليس السعادة فقط ، ولكن السعادة المشتركة ، أو سعادة من ذلك النوع الذى يزكو بالعيش بين السعداء • وبنسبة ما يكون المرء ديمقراطى العقلية سيجد أنه لا يطيق أن يستمتع بسعادة على حساب الآخرين • ولما كان قد تعود على تبادل حظه مع حظ الآخرين ، اما عن طريق موضوعية التفكير ، أو عن طريق التعاطف ، فإنه سيعتبر تعاسة الآخرين تعاسة له ، وسيضم جهودده الى جهود الآخرين فى سعيه وراء سعادتهم ، وسعيهم وراء سعادته •

ولا يتضمن ذلك الاطراد والتجانس والرعيةلية • كما لا يعنى أن المصالح الانسانية فى مجتمع ديمقراطى ستختزل الى مناشط جمعية ، مثل الاصلاح الاجتماعى والقضاء الجوقى ، والمواكب والألعاب أو حتى حفلات العشاء - معاذ الله • ان فى وسع المرء أن يكون منعزلا أو كنودا كما يشاء • وقد يفضل الانسان صحبة الصفوة على صحبة الجماهير ، وقد ينفق الانسان خير ساعات وقته وأجدها فى تأمل منفرد • كل ما تتطلبه الديمقراطية هو أن يكون استمتاع الشخص بالعزلة أو الاتصال بالارواح القرية مقرونا بشعور من البراءة ، وبالأحساس بالحقوق المائلة التى يتمتع بها الآخرون • ومن الحق أنه لا جدال فى أن أكمل زهرة للتنظيم الاجتماعى هى مضاعفته وحمايته لحرمة الخلوة والستر و الخصوصيات •

هذه - اذن - هى الافكار المتضمنة فى فكرة المساواة ، عندما تستعمل هذه الفكرة رمزا على الديمقراطية : خلق حالة يعطى فيها كل الناس نفس انفرصة لكى يثبتوا وجودهم عن طريق مواهبهم ومجهودهم ، والحط من قدر الفوارق التى ترجع فقط الى مركز الشخص فى البناء الاجتماعى ، وإتاحة الفرصة المتكافئة لكل الناس لإظهار قدراتهم، والتوكيد على الطبيعة المشتركة ،

والحظ المشترك للانسانية ، والاحساس بالمشاركة والزمانة فى مجهود مشترك لتحقيق المصالح المختلفة المتعددة للناس جميعا .

- ٨ -

ان الديمقراطية نتاج ثقافى يضع نفسه تحت تصرف كل مناهج البحث التى تميز العلوم الثقافية . ويمكن تفسيرها بالالتفات الى الظروف التى تؤدى اليها والى اشكالها المتعددة . ويمكن الحكم عليها بمقاييس داخلية وخارجية . ومن الخصائص المميزة لكل المثل العليا أن معتنقيها يقصرون عن تحقيقها كاملا . بل ان الشيطان نفسه لم يستطع بعد أن هبط من ملا الملائكة الأعلى أن يعمل بموجب دستور الشيطانى . واذا كان هذا التعميم لا ينطبق على الله عز وجل فذلك لأن الكمال لله وحده ، وهو كامل بموجب تعريف لنظر الله جل جلاله . ومن الواضح أن الديمقراطية تهدى الى الكمال وأن الهوة بين الامر الواقع والامل المرتجى ، وبين مدى البلوغ والبلوغ ذاته ، تتناسب مع الوسع أو القدرة فى الامتداد ، بالقياس الى الوسيلة والغاية فى آن .

ولما كانت الديمقراطية شاملة لكل النظم الاجتماعية الكبرى - الضمير - ونظام الحكم والقانون ، والاقتصاد - فان نقدها لابد وأن يشمل النقد الذى تخضع له هذه النظم كل بمفرده . ان الديمقراطية المثالية ستكون فعالة وقادرة فى ادواتها الاخلاقية والسياسية والقانونية والادوات الاقتصادية . وفى هذه الميادين المتعددة من التنظيم الاجتماعى ستكون امينة للهدف الاخلاقى المشترك بين هذه النظم جميعا . وستطلب فواحة وحنكة سياسية ديموقراطية ، يقترن فيها هذا الهدف بسعة الأفق والتنور .

ان عدم وجود قيادة كفء وتوجيه سديد هو خطيئة الديمقراطية التى تحيق بها ، والتى اقترفتها وأخذت بذنبها ، الى حد ما ، خلال تاريخها والتى أدانها بها خصومها ادانة عادلة الى حد ما . وهذه الخطيئة لا تزال مغرية وقاتلة فى العصر الحاضر كما كانت فى الأيام السابقة . ان الديمقراطية تحل الناس جميعا محل الفرد المميز أو الطبقة المميزة . والخطر الكامن هنا هو أنها قد تحرم من توجيه تلك الصفات والسجايا البارزة السامية التى كانت الصغوة المحظوظة رموزها ان لم يكونوا تجسيدها لها . ان الديمقراطية تستهدف ،

كما كان الشأن دائما ، لخطر نبذ كل تفوق وامتياز على الإطلاق ، بنبذها للشخص الممتاز أو المتفوق أو للطبقة الممتازة العليا .

ان الديمقراطية من ناحية المبدأ تتضمن أن السمو أو التفوق أو الامتياز أو السبق خلقى بأن يوزع بين أعضاء المجتمع بدلا من الاحتفاظ به لجزء فرض نفسه وفرض استمراره . انها تحل المواطن محل السيد والطبقة الحاكمة . ان بعد النظر ، والاهتمام الكلى ، ووضع الخير والصالح العام نصب الأعين دائما بلا عوج ولا أمت ، وهى السجايا التى نسبها أفلاطون الى الفلاسفة ، من المفروض أنها موجودة فى كل شخص بدرجات متفاوتة - على الأقل على شكل مقدرة كامنة والتزام . ولكن الخطر يكمن فى أن السلطات التى كانت تتمتع بالامتيازات ستحل محلها ، ليس فئة مستنيرة من أصحاب العقول الرفيعة والآفاق العالية ، على نحو ما ، وانما الغوغاء والدهماء وأولئك الذين مهرؤا وبرعوا فى فن تسيير دفة العوام والامسك بزمامهم وتوجيههم أية وجهة يشاءون لهم .

ويضاعف هذا الخطر - كما أشرنا من قبل - حجم المجتمعات الحديثة وتعقيدها ، وتكنولوجيات الاعلام الجمعى والاتصال الجمعى والانتاج الضخم . ان المواطن كفرد مفكر قادر على الحكم على مسائل السياسية العامة فى حد ذاتها ، وبوساطة المشاركة فى تكوين رأى عام مستنير عن طريق المناقشة والاقناع ، عرضة الى أن يحل محله جمهور الكافة و « عقل الجمهور » والمستهلك العام ، أو أن يحل محله صاحب النفوذ الذى يؤثر على السلطة ، أو الفئات الضاغطة ذات الثقل ، التى تخيف الموظف العمومى ، لأنها تتحدث باسم الجماهير أو لمصلحة ذاتية (٨) ان أول ما يهتم به أصدقاء الديمقراطية ينبغى أن يكون اتقاد المواطن المفكر من أن يمتن على هذا النحو ، أو أن يغمره ذلك الطوفان أو يمحوه محوا .

(٨) لقد شرح المؤلف هذا الخطر على الديمقراطية ، واقترح وسائل لمعالجته ، فى كتاب « المواطن يقرر » ، ١٩٥١ وقد استعمل هـ . شابلى التعبير « تفكير السلسلة » فى « خطة للجهاد » فى « الدارس الأمريكى » ، ١٩٤٤ - ١٩٤٥ ص ٢٧ .

وينبغي أن ينسب الى عدم وجود وفاء متنور للعقيدة الديمقراطية بين الأعضاء الشخصيين للديمقراطية الاسمية ألوان الفشل القبيحة الصيت التي أثار ازدياد أعدائها . انها ممارسة صحية ناضجة للعقل ، بالنسبة للديمقراطيات الحديثة أن تقيس أعمالها بدعاواها . وهذا الامتحان الذاتى الصادق سيكشف عن اخفاق واسع الانتشار فى الوفاء بعهود التحررية . ان الديمقراطيات الحديثة زاهرة ألوان عدم تكافؤ الفرص ، وبضروب الحرمان من الحرية ، من نفس تلك الحريات فى التفكير والاتصال والبلاغ التى تفخر بها .

ان الديمقراطية أمل لم يتحقق . وأولئك المحرومون من الحقوق المدنية فى ديمقراطية كديمقراطية الولايات المتحدة يخامرهم الاحساس بأن المجتمع الذى يعيشون فيه ، هو فى المدى الطويل المجتمع الذى عليهم أن يصنعوه . لقد كتب الفقرة التالية زنجى أمريكى حساس ذو ولاء على الرغم من خيبة الأمل التى أعقبت الحرب العالمية الثانية :

« انى سأخذ ما أعطاه هنا . سأخذ النظرية الديمقراطية . ان هذا الجزء من طريق الحرية الذى يمتد عبر أمريكا يستحق الجهاد فى سبيله . ان نفس حقيقة أننى - أنا الزنجى فى أمريكا - أستطيع أن أحارب الشرور فى أمريكا التى تستحق الحرب من أجلها . ان هذه الحرب المفتوحة ضد المظالم التى يكرهها الانسان هى علامة الحرية الديمقراطية وأملها . اننى لا أقلل من شأن الصراع . انى أعرف ما ينبغى أن أتعلمه ، والشرور التى ينبغى القضاء عليها ، والأعماق التى ينبغى تسليقها ، ولكنى حر فى أن أساعد فى فعل هذه الأمور . لى قيمة وقدّر . انى حر ولو (أن نصيبى من الحرية ضئيل هزيل حتى الآن) فى أن أوجه ضربات ضد هذا الجسم الضخم لعالمى الأمريكى ، حتى يعطينى كالام العادلة غذاء مع الآخرين (١) »

وعلى الرغم من أن هذا القول يصدر عن خذلان يقترب من اليأس ، ويعبر

(١) ج . س . رونج ، زنجى ينظر الى هذه الحرب ، مركز الأمريكية ،

عن موقف يقين عتيد لا عن احساس بالفوز ، الا انه يعبر تعبيرا عميقا عن
حافز الديمقراطية ويصف حقانيتها المذخورة .

- ٩ -

ان الديمقراطية - مثل النظم الاخلاقية المتعددة التي تتكون منها - نظام
عام شامل من ناحية المبدأ . انها لا تقبل حدودا ولا تخوما ، ولكنها تقفز
من فوقها الى الانسانية على الجانب الآخر . فحيثما يوجد قوم لهم مصالح
انسانية وملكات انسانية ، فان الديمقراطية تحدد علاقتهم المشالية ، دون
اعتبار لاختلافات العنصر أو الأمة ، وامتداد الديمقراطية لتشمل كل المجتمعات
الانسانية يثير السؤالين التاليين :

« هل ينبغي أن يكون التنظيم الشامل ديمقراطيا ؟ » ، « هل ينبغي أن
يكون مكونا من ديمقراطيات ؟ » .

ولقد اجاب على السؤال الاول من هذين السؤالين تاريخ الأمم المتحدة .
ان ديباجة ميثاقها هو صياغة للمبادئ الديمقراطية ، وميثاقها في مجموعه
دستور ديمقراطي . فبعد حربين عالميتين مدمرتين ، ونظرا للاعتماد المتبادل
لكل المجتمعات الانسانية نتيجة لتقدم التكنولوجيا واجه الناس بديلين -
اما استعمار شامل للعالم ، أو ديمقراطية شاملة للعالم . وقد اختار الناس
البديل الثاني عندما وافقوا على ايجاد الأمم المتحدة ، ورفضوا الاول . وقد
وصلوا الى هذا الاختيار بالمناقشة والاتفاق العام . وقد قرر التنظيم الذي
بموجبه نفذ الاختيار أن يحل التعاون محل الصراع عن طريق المناقشة والوفاق
ولكن فشل الأمم المتحدة الكبير في تحقيق غرضها لا ينقض الهدف : ان نجاحها
وفشلها كلاهما شاهد على نيتها الديمقراطية .

ويترك السؤال الثاني مجالا أوسع للمناقشة . فقد قيل غير مرة أو افترض
غير مرة انه يمكن وجود سلام وتعاون بين الشعوب التي تمارس الحرب
والاستقلال في وطنها ، « أن الحكومات تستطيع أن تعامل بعضها بعضا
ديمقراطيا ، بينما تعامل شعوبها أوتوقراطيا . ولكن هذا الرأي يخالف
التاريخ والمنطق أيضا . ان الصعوبات الفظيعة التي واجهت اتفاقيات ما بعد

الحرب تنقض هذا بقوة . فعندما يلتقى ممثلو الشعوب المختلفة لتسوية خلافاتهم فانهم يحضرون معهم الايدولوجيات التى تنطوى عليها سياستهم الوطنية ، والتى تعودوا عليها . وعندما تتعارض هذه الايدولوجيات تعارضاً عميقاً يكون الاتفاق ، على أحسن الفروض ، اتفاقاً وقتياً مقللاً .

ولكن يوجد سبب أكثر أساسية ، يلزم بأن يكون التنظيم الدولى الديمقراطى ديمقراطياً فى أجزائه . انه يعتمد على اتفاق الأمم . ولكن الأمم من حيث صفتها المركبة لا تستطيع أن توافق - ان الأشخاص وحدهم هم الذين يستطيعون الموافقة . ذلك ان الموافقة نوع من الاختيار والأفراد وحدهم هم القادرون على الاختيار . فاذا وصل المندوبون الرسميون الى اتفاقات شخصية فيما بينهم ، فان الشعوب لا تتفق ، والمندوبون لا يستطيعون أن يوافقوا باسم شعوبهم الا اذا اتفق الأعضاء الأفراد لشعوبهم فيما بينهم وبين المندوبين ولا يمكن أن يحدث مثل هذا الاتفاق الداخلى الا بنسبة ما تعيش هذه الشعوب فى ظل نظم ديمقراطية .

ومن ثم فمن الباطل أن نفترض أن أى تنظيم عالمى يقوم على مبادئ ديمقراطية ، يمكن أن يكون غير مكترث للايدولوجية الديمقراطية أو المضادة للديمقراطية بالنسبة الى أعضائه الوطنيين . ومن الخطأ أن نفترض أن الديمقراطية ميزة محلية تستطيع فى المدى الطويل أن تعيش ديمقراطياً مع نظام ضد الديمقراطية . فلا يمكن أن توجد ديمقراطية على صعيد أو مدى ، سواء أكانت قومية أم دولية ، الا اذا وصلت الى الرجل الديمقراطى .

ان مشروع المجتمع الديمقراطى العالمى المكون من مجتمعات وطنية يقلل من أهمية حقيقة أن الانسان هو الذى يصنع نظمه ، وذلك بادراكه لهدفها وباختياره لادواتها . وفى هذه الحالة - كما هو الحال فى كل النظم الدولية - لا يستطيع الانسان أن يعتمد على التاريخ والتقاليد . ولما كان الأمر كذلك فثمة تكنولوجيا للديمقراطية تستقى من كل فرع من فروع المعرفة الانسانية الى المدى الذى يتناسب مع ضخامة وسعة المشروع . ان مهندسى هذا البناء العالمى سيفيدون من كل العلوم الطبيعية والثقافية . وسيفيدون من التجربة الانسانية السابقة فى نفس الميدان - من الحكمة الانسانية المكتسبة فى كل مجهود ناجح أو غير ناجح ، لحل مسألة العيش معاً أحراراً متساوين .

الفصل السابع عشر العلم وعالم العلم

ان تفجير القنبلة الذرية فى هيروشىما بما كان لها من تأثير مروع مؤس ،
فيه الانسانية للاهمية البالغة للعلم فى حياة الانسان • فقد مثلت ، كتطبيق
لعلم الطبيعة من الناحية العلمية ، التقدم المذهل للاكتشاف العلمى والتعاون
المنظم ، وبشرت بخطوة كبرى الى الامام نحو اطلاق قوى الطبيعة والسيطرة
عليها - فقد بدأ الناس على الفور فى مناقشة استخدام الطاقة الذرية فى
الصناعة والطب • ولكن بينما كانت بشيرا بهذه الفوائد الحميدة ، كان اول
استخدام لها نذيرا لا بشيرا ، ومدمرا لا بانيا • ومن ثم نتج شك مخيف فى
ان هذا الاكتشاف الخطير الذى يميز العصر قد يكون أداة كارثة بدلا من ان
يسهم اسهاما عظيما فى الراحة والسعادة الانسانية •

ويثير هذا الخطر الذى نعرفه الآن معرفة واسعة ونخافة بشكل جدى ،
التساؤل عن فائدة العلم ، لقد مضى عهد طويل من تاريخ الانسان كان يبدو
فيه مثل هذا السؤال غير ضرورى ان لم يكن وقحا - على الاقل فى أوروبا
الغربية والولايات المتحدة ، فقد ساد الاعتقاد فى القرنين السابع عشر
والثامن عشر بأنه اذا اريد أن يكون العلم خيرا ، فكل ما يحتاج اليه فقط هو
التخلص من السلطة ومن محاولات الحيلولة دون نشر العلم ، وأنه يحتاج
فقط الى أن يكون صادقا مع نفسه • وفى خلال القرن التاسع عشر زادت
مكانة العلم - وذلك لاكتشافاته العظيمة ، ولتكاثر تطبيقاته ، ولاتحاده مع
الاقتصاد الصناعى •

وصحيح أيضا أنه فى نفس الوقت كان مركز العلم قد أصبح أقل صمودا ،
فقد اتحد أعداؤه القدماء ضده ، ونظموا صفوفهم ، واتهموه بتاكيذ القيم
والمادية ، واستبعاد القيم الروحية • وبجانب كل الأعمال الفكرية ، فان

زيادة الضروب المتنوعة للمذاهب المضادة للفكرية ، بثت الألغام فى طريقه . وفى تطبيقاته على الانسان ظهر بأنه هادم لذاته حيث أنه ، مما يدعو للعجب - وصف الانسان وصفا آليا جعله عاجزا عن أن يسعى فى طلب العلم أو يفيد منه . ومع ذلك - فعندما باغتت الحرب العالمية الأولى ، العالم ، بنتائجها المدمرة ، كانت مكانة العلم لا تزال سامية ، وبعد الحرب العالمية الأولى نسبت التوترات الاجتماعية والصراعات ، الى حد كبير ، الى التطورات التكنولوجية للصناعة . وأصبحت الحرب نفسها حربا تكنولوجية ، على نحو أخذ فى الازدياد . ومن ثم فإن رجل العلم - مهما كان اسهامه متسما بطابع البراءة أو الاحجام ، ظهر فى دور حليف المحتكر ، أو الذراع اليمنى لتاجر الحرب ، وصحا العالم من الحرب العالمية الثانية ، وكأنه قد صحا من كابوس لاينسى، مثلت فيه النازية تعاونا بشعا بين أكثر التطورات تقدما للعلم ، وأحط قوى الوحشية . ولم تستمد الشيوعية - بدورها - من العلم وسائل التقدم الاقتصادى وحسب ، ولكن أسلحة القمع والارهاب ، ثم ، جاءت القنبلة الذرية تومىء بأن العلم - الذى كان موضع فخر الانسان بأنه الضمان الاكيد لتقدمه ، يمكن أن يقوده ، الى دماره الكلى النهائى الشامل ، الذى لا يبقى ولا يذر . واتخذ المعمل العلمى ، الذى كان يعتبر ينبوع حياة - شكل اناء سحرى يفل فى فيه العلماء اكسيد الموت .

هذه هى الحالة التى تستدعى دراسة أساسية لدور العلم فى حياة الانسانية، هل العلم فى ذاته خير أو هو فى ذاته شر ، أو هل العلم نفسه مجرد أداة تستعمل للنفع أو الضرر ؟ هل يوجد شيء فى العلم ذاته ، يقرر سلفا الاستعمالات التى يستخدم فيها أو التى يجد بها أن الاستعمال الخير أكثر أنسا من الاستعمال السيء ؟ هل العالم من حيث أنه عالم مفيد للانسانية ، أو هل يصبح كذلك بالصدفة فقط ، أو عن طريق قوى مستقلة عن دافعه العلمى ؟ وإذا كان العلم يحتوى مثل هذه الامكانيات الشريرة حتى انه لينبغى ضبطه ، فكيف يضبط ، وبأية مبادئ ؟ كيف يضبط دون أن يحرم من هذه الحرية التى هى شرط تطوره ونموه ؟ ليست هذه الأسئلة مسائل أكاديمية ، وإذا لم توجد اجابات على هذه الأسئلة فيبدو أن الانسان يواجه بضرورة قمع أو هجر احدى قواه العظيمة للخير ، خشية أن تصبح ، اذا أسئ استعمالها ، أداة شر مهلكة . ان العلم الثقافى الذى تناط به الاجابة عن هذه الأسئلة هو علم العلم .

— ٢ —

ولما كان العلم نوعا من المعرفة فينبغى أن يبدأ وصف العلم بنظرية المعرفة ، ولما كانت المعرفة نفسها شكلا من أشكال الإدراك ، فينبغى أن نرجع الى أبعد من ذلك . وهذا الموضوع يشكل مهمة من المهمات الرئيسية للفلسفة ، ومن الواضح أنه لا يمكن عرضه هاهنا الا من حيث جوهرياته المجردة ، بمناقشة قليلة أو لا مناقشة على الإطلاق ، والموقف باختصار هو أن الإدراك نوع من التوقع ، وأن المعرفة إدراك محدد مكيف ، وأن العلم إدراك على درجة عالية من التحديد والصلاحية « للعمل » . ولقد سبق أن تناولنا أول هذين المبحثين ، الذى يطابق بين الإدراك والتوقع ، فيما يتعلق بالتوسط الإدراكي للمصلحة . بيد أن هذا المبحث يتطلب إعادة عرض موجز ودفاعا مختصرا .

إن أكثر الصعوبات الظاهرة جدية ، التى تحقيق بهذا التعريف للإدراك تكمن ، ليس فى المطابقة بين الإدراك والتوقع ، ولكن فى الالتباس الوقتى للتوقع نفسه . إن زمن حدث التوقع وزمن ما يتوقع . مختلفان . فكيف ، يستطيع الشخص الآن أن يتوقع ما لم يحدث بعد ؟ إن الفعل الحاضر للتوقع له موضوعه الآن ، وينبغى أن يقال أنه حاز موضوعه ، حتى ولو لم يقدر لهذا الموضوع المتأخر أن يحدث أبدا .

ويستند هذا التناقض أساسا الى الفرض الباطل بأن وصف حدث وقتى ينبغى أن يقتصر على المعاصر ، فى حين أن من جوهر الأحداث الوقتية نفسه هو أنه لا يمكن أن توصف وصفا كاملا الا بالقياس الى أزمنة أخرى ماضية أو مستقبلية . وهذا هو الحال مع الزمن نفسه . فمن طبيعة أية لحظة معينة أنها تلى لحظات سابقة وتسبق لحظات آتية . فعندما يقول شخص أن الوقت يكاد يكون الظهيرة فى الساعة الحادية عشرة والدقيقة التاسعة والخمسين فإنه يصف تلك اللحظة من الوقت . أن أى « الآن » ، هى قبل وبعد « فى وقت آخر » . وينطبق نفس التحليل على الأحداث فى الزمن . ولنفرض أن قافزا من أصحاب القفز الواسع مستعد الآن للقفز . إن جهازه العصبى والعضلى وطاقاته الجسدية منظمة الآن بطريقة خاصة يمكن أن توصف بالقياس الى الحاضر، ولكن شيئا حذف وهو الحقيقة التى قصد من التعبير «مستعد للقفز»

أن يؤكد لها : الحقيقة التي تقول ان هذا التنظيم متجه نحو فعل مستقل . ان القافز مستعد الآن أن يقفز فيما بعد ، فاذا مات بسكتة قلبية فلم يحدث حدث القفز - فما زال أمر أنه كان على استعداد للقفز مائلا - ومن ثم تكون حالات متعددة للعقل غير ممكن وصفها الا بالقياس الى المستقبلية : المصلحة ، الارادة ، النزعة ، التوقع ؛ والادراك .

وتتطلب الصعوبة الظاهرة في مطابقة الادراك بالتوقع الى ادخال عنصر آخر الا وهو موضوع التوقع . فلا يوجد توقع دون شيء متوقع ، ان التوقع هو دائما توقع لشيء ، ومن المناسب دائما عندما يحدث التوقع أن نسال « ما الذي يتوقع ؟ فاذا كان الجواب « لا يتوقع شيء » ، فلا يوجد توقع ، ولكي نأخذ هذه الحقيقة في الاعتبار فمن الضروري أن نزود التوقع بموضوع له ، عندما يحدث التوقع ، ولكنه ذاته غير واقع . وقد يحدث أو لا يحدث في وقت مقبل . وهذا « الموضوع » سمي على سبيل التمييز بأنه هو « الموضوعي » أو « الذي فيه نظر » .

وليس من الضروري في التحليل الحاضر أن نعطي الموضوع المشكل مكانة محددة دقيقة في عالم الكينونة . فقد يفترض أنه ينتمي الى عالم خاص ، يسمى «اللبث» وقد يربط في وتد الوجود العقلي كوصف لفعل التوقع ، أو الوجود المادى الخارجى الذى قد يميزه اذا تحقق التوقع ، وقد يربط بالاثنيين فيكون الحلقة الرابطة بينهما . انه نفس النوع من الوجود ، مثل الفرض أو الاطار الذهني أن التصورى للعلم . على أن الشيء الواضح الذى ينبغي أن نلاحظه في هذه النقطة ، هو أنه اذا أخذ في حد ذاته مجردا ، فانه لا يحدث في نفس الوقت الذى يقع فيه فعل التوقع ، أو مع الحدث الذى يتحقق به التوقع .

وهذه الفروق المميزة تجعل من الممكن التوفيق بين الاشارة المقبلة للتوقع ، وتلك الأنواع من التوقع التى ليست فى ظاهرها انبائية : على غرار الادراك الحسى الذى يبدو أنه ادراك للحاضر ، والذاكرة والتاريخ وهما ادراك للماضى .

ويتفاوت الادراك الحسى بين طرفى نقيض . ففي أحد الطرفين لا يؤدى العرض الا الى اثارة التوقعات الأبعد . ويكون موضوع الادراك - عند هذا الطرف - موضوعا ماديا جسمانيا - نظاما من تقديمات متوقعة ، أى بالاختصار

موضوع « فيه نظر » أما فى الطرف الآخر ، فقد يتخذ التقديم أو العرض نفسه دورا ادراكيا ، وعندئذ يتوجه الانتباه الى اللون والشكل والصلابة ، والصوت والمظهر الواضح ، التى تكون محسوسة • هل يوجد أم لا يوجد موقف توقع ؟ ان الجواب بالايجاب دون شك • ان موقف الادراك الحسى البحت الذى يسمى « المباشرة » أو « المشاهدة العقلية » يشير الى طول امد المحتوى الحسى الحاضر ، ولا يتطلب اعداد هذا المحتوى تكييفا جديدا ، ولكنه يتطلب المحافظة على الترتيب الحاضر خلال الزمن • وبسبب الاستمرار وتشابه المحتوى ، وبسبب أن اللحظة القادمة قريبة ، فان الإشارة المقبلة تجنح الى أن تغفل ، ولكن عندما تصل هذه الفترة من المستقبلية الى نقطة الصفر ، وعند عدم وجود توقع لقريب أو بعيد ، لا يوجد لبث أو اصرار ، ولا رجعة الى المثل ، ويفوص السبيل الحسى تحت عتبة الادراك • ومعظم الادراك الحسى يقع بين هذين النقيضين - مزيج من تقديم مستمر مع توقع لتقديرات أبعد ، عديدة ومعقدة ، ومنظمة على نحو ما • وهذا - كما اشرنا من قبل - هو الذى يميز موضوع الادراك الحسى من المثير • فماذا اذن عن ادراك الماضى ؟ (١)

وهنا ايضا لا مفر من حقيقة أن الادراك يعيش فى زمن ، ويشير الى زمن مقبل ، ولكن لا يوجد سبب لانكار أنه لا يمكن أيضا ، فى مفهوم مميز معين ، أن يشير الى الماضى راجعا الى الوراء • انها مسألة حقيقية تجريبية أن هذا يحدث فعلا • انها احدى الأشياء العادية الشائعة جدا فى العالم وان لم تكن أبسطها •

ولتفسير هذا الامكان ، فمن اللازم أن نسلم أولا بأن الماضى « لا يسترد » ان ذلك الذى وجد فى الماضى قد يتوقف عن أن يوجد فيما بعد ، بل فى الحقيقة اذا طابقنا بينه وبين زمن وجوده ، فلا يمكن أن يوجد فى وقت آخر فيما بعد ، ذلك لأنه من جوهر الزمن ، ان لحظاته لا يمكن أن تتأخر ، أو تحدث مرة ثانية ، ولكن هذا لا يعنى أنه يمكن استبعاد الماضى من ميدان الوجود ، لأن الوجود يشمل ما يحدث فى أى وقت • ان الماضى موجود « هنالك » ينتظر بصبر لا ينفذ وقت اكتشافه •

(١) لدراسة أكثر تفصيلا لهذا الموضوع انظر مقال المؤلف « معرفة الأحداث السابقة » مجلة الفلسفة وعلم النفس والمنهاج العلمية ٣ - العدد ٢٣ ص ٦١٧ - ٦٢٦ •

وثانياً ، من اللازم أن نقر أنه من الممكن أن نفكر فكرة للماضي ، الآن :
 أن وقت التفكير سنة ١٩٥٣ ، والوقت الذي يفكر فيه قد يكون سنة ١٠٠٠ ق.م ،
 ووقت الفكرة وهو موضوع فيه نظر ، ليس الآن ولا حينذاك ، ولكنه لا وقت
 له . . . سمردي .

ولكن في حين أن هذا التحليل ضروري لتمهيد الأرض ، فإنه لا يمهّد
 للإشارة الوقتية للفكرة - لماضي « الماضي » ، « لعند ذلك » متميزة عن « الآن »
 أو لعلاقات المتقدم أو المتأخر في المفاهيم الخاصة التي تميز هذه من « قبل »
 ومن « بعد » . أن الماضي لا يمكن أن يفكر فيه بحسبان أنه سمردي أو أنه
 « لا وقت له » . وإنما يمكن التفكير فيه فقط لأن هناك « احساساً بالزمن »
 أو لوجود بعد زمني يقدم مباشرة ، وهذا البعد الحسي يكفي لإقامة توجيه
 يسمى « الرجوع » الذي يمكن أن يطول أمده إلى أبعد من مدى الاحساس ،
 وذلك بدخول مدركات النسق ، والجرم ، والأهمية والقدر . وبهذه الطريقة ،
 بالتنبيه المستقطب للذاكرة المباشرة ، يمكن الوصول إلى الماضي البعيد
 والمتخلل ، وياخذ الكل شكل الماضي الزمني المتتابع ومتى ظهر الماضي المتتابع
 زمنياً فيمكن اكتشافه في أي وقت عندما يظهر مكتشف ذو اجتهاد ومقدرة
 على مسرح الأحداث . وقد يزور المكتشف المتأخر المكتشف المتقدم غير مرة -
 ويقلب نظام زيارته نظام الأحداث في الأماكن المذكورة ، وإذا كان ذا عقل
 ادراكي فسيكون توقعات عما سيجده هناك ، وقد يجد ما توقعه ، أو قد يجد
 البديع والمدهش ، والجديد والطريف .

أن الإدراك توقع ، ولكن المعرفة ليست نفس الشيء كالإدراك . وبدون
 هذه التفرقة لا يمكن أن تفهم السؤال « هل المعرفة ممكنة ؟ » ، أن الإدراك
 حقيقة لا جدال فيها . ولكن هل من الممكن حصولها على المقتضيات الأخرى
 التي تميز المعرفة ؟ مسألة فيها جدال ، وبدون مادة الإدراك يستحيل حسم
 هذا الجدال ، أو حتى توجيه السؤال .

ويطلب من المعرفة أن تكون صحيحة ومبرهنا عليها ومؤكدة . وما لم يتسم
 الإدراك بهذا الصفات فهو إدراك دون أن يكون معرفة ، وعندما توجد مصلحة
 ادراكية فهذه هي الخصائص المؤهلة لموضوعه .

وبعبارة أخرى فإن المصلحة الإدراكية ، هي اهتمام بالادراك ، أو مصلحة فى الادراك ، لكونه صحيحا مبرهنا عليه ومؤكدا ، وتصحيح هذه المقاييس التى يحكم بها عليه . وينبغى أن تدرك الصفات المؤهلة على هذا النحو ، لكى تكون قابلة للتطبيق على الادراك . ان الادراك الصحيح والمبرهن عليه ، والمؤكد - أى المعرفة - ينبغى أن تدخل فى نطاق ضروب الادراك الممكنة مثاليا أو نظريا ، حتى ولو لم يتيسر الوصول ، اليها .

ولكل مؤهل للمعرفة نقيضه : ان نقيض الحق هو الباطل ، ومضاد البرهان هو الاعتقاد التحكمى ، وعكس التأكد هو الشك ، وكل ما هو قادر على الصواب ينبغى أن يكون قادرا على الخطأ أيضا ، وكل ما هو قادر على البرهان ينبغى أيضا أن يكون قادرا على الشك ، وتطبيق هذا المطلب على الحقيقة ، يستبعد أيضا أن يكون قادرا على الاعتقاد التحكمى ، وكل ما هو قادر على التأكد ينبغى استعمالا شائعا للاصلاح يكون فيه مرادفا «للحقيقى» أو «الموجود» . انه لا يمكن أن يقال عن جبل أو نهر انه حق ، لأنه لا يمكن أن يكون خطأ ، أما التوقع ، فيمكن أن يكون خطأ - فيمكن أن يكون حقيقة أو خطأ لأنه ذو موضوع « فيه نظر » .

واذا فهم الحكم على أنه توقع ، فانه يكون صحيحا عندما يكون ما هو متوقع متفقا مع ماسيحدث ، أو عندما يلائم استعداد للعمل فرصة منظورة أو متوقعة . ثمة سلسلتان : سلسلة متفتحة من المواقف والأفعال ، وأخرى تكشف عن أحداث فى البيئة ، وهما تتقاربان وتتضامان فى منظومة متسلسلة . ان الحكم صحيح الآن عندما يحدث كحالة من الاستعداد قبل هذا الاتصال بالظرف البيئى ، الذى تجد فيه أعمالها المعدة مناسبة . وامكان الخطأ يتألف من حقيقة أن الحكم قد يحدث عند عدم حدوث الظرف المقابل ، وقد يمضى متجهها نحو الدهشة لا التحقيق .

واذا فهم الحق على أنه بديل للخطأ ، وواصف لفعل قد يكون فى نفسه صحيحا أو مخطئا ، فانه يعنى أن الحق والخطأ اتفاقيان (عكس الضرورى أو واجب الوجود) . واذا أعطى حكما معينا ، بما فى ذلك موضوعه المشكل ، فان اشارته الى الحق أو الخطأ تتكيف حسب ظروف لا يتحكم فيها ، ان

الحكم تقسه حر وخلاق ، ويستطيع العقل الحاكم أن يكون فروضا ، ويستضيف أفكارا معينة لا حد لتنوعها وتعددتها ، ولكن على الرغم من أنه « يقترح » ويرثي ويعرض ، فإن طبيعة الأشياء تتخلص من أشياء ، وتتنازل عن أخرى ، وتنظم وتدبر ، أما أى من اقتراحاته يكون صحيحا وأياها خطأ ، فأمر تقرر الأحداث المستقلة في ذاتها .

ويفسر نفس التحليل صراع الأحكام . ولكي يحدث هذا فينبغي أن يحدث حكمان . فإن حدوث فعل واحد للحكم ، لا يستبعد حدوث الحكم الآخر . ولكن لا يستطيع كلاهما أن يتحقق أو أن يفاجأ ، فما سيحقق واحدا سيفاجئ الآخر . وبالمثل فإن صراع الحق والخطأ يعنى عدم توافق تحقق الحكم ومفاجأته بنفس الحدث .

وإذا قيل أن الإدراك يشكل المعرفة بالمعنى المفضل ، فينبغي أن تكون أكثر من صحيحة : ينبغى البرهنة على صحتها . ويمكن أن تكون صحيحة دون برهنة ، ومن ثم يستطيع أن يحكم انسان بحق أن الشمس ستشرق غدا ، بمعنى أنه مستعد لمواجهة مثل هذا الأمر دون شعاع من البيئة يؤيد حكمه . وواقع الأمر أن هذه هي حالة معظم ضروب الإدراك سواء أكانت صحيحة أم خاطئة ، فقد « يعثر عليها » مصادفة ، وقد يخمن الانسان الحقيقة ، وقد يتشربها دون وعي منه من البيئة المحيطة به ، أو قد يحوزها لا وعيا بالغريزة أو بالتقليد ، أو يصطنعها بشكل ما ، وعيبا ، ما يدعى منه « بالتفكير المتمنى » أو بالتسليم ، للسلطة . أن ما يبرهن عليه - وهو الحكم - قادر على أن يبرهن عليه وأن يدحض ، أو ألا يبرهن عليه وألا يدحض ، أى يكون اعتقادا تحكيميا لا يقبل برهانا ولا دحضاً .

ولما كان البرهان هو المعيار الأساسى لهذا الشكل المتفوق المؤهل من الإدراك الذى نسميه العلم ، فانا سندرس هذا الموضوع بشكل أكثر تفصيلا فيما بعد . ويكفى ها هنا أن نوجه الانتباه الى اعتبار عام ، يترتب على تحليل الإدراك . أن برهان الإدراك سيكون برهان التوقع . أى أنه يستدعى البرهان على أن توقعا معيناً مقدر له أن يتحقق لا أن يقاجئ . أن برهان الإدراك ينظر الى ما يتبع لا الى بنائه الداخلى ، ويعنى هذا أن النوعين من البرهان اللذين

يقبلان عادة - أى البرهان الأولى (السابق على التجربة) والبرهان التجريبي ، ينبغي أن يعتبر ثانيهما حاسما والأول وقتيا • وما دام الاستقراء تجريبيًا ، والاستدلال القياسي أوليا (سابقا على التجربة) فسيكون البرهان النهائي استقرائيا لا قياسيا •

ان التأكيد - اذا فهم على أنه قرار ، وتثبيت للاعتقاد ، يختلف عن كل من نوعي الحقيقة وعن البرهان • ان الانسان غالبا ما يكون « أجهل شيء » بأكثر الأمور تأكيدًا ، عندما يعنى « الجهل » عدم وجود الحقيقة والبرهان ، ويوجد معنى « للتأكد » له مضاده يتميز عن مضادات الحق والبرهان • ان عكس الحق هو الخطأ - وضد البرهان الاعتقاد ، والتأكد الشك ، واختيار الكلمات أمر اختياري ، والاستعمال الكلامي متنوع ، والشيء الهام هو أن نقر بالاختلاف بين هذه الأزواج الثلاثة من الأضداد ، مهما كانت الأسماء التي تطلق عليها • أما التأكد ، كما يستخدم اللفظ هنا ، فيعنى الالتزام • ولما كان الإدراك قد حدد بأنه منظومة متسلسلة ، استعداد أو تاهب للاستجابة المقبلة ، فيترتب على ذلك أن العقل قد « كون فكرته » بشكل ما نهائيا وبلا رجعة • وعندما يكون العقل فكرته بطريقة محددة معينة تكون الاستجابة المعدة قد وصلت الى مرحلة تستبعد فيها الاستجابات البديلة ، مثله في ذلك مثل القطار الذي عبر كل نقط الاتصال والجوانب ، ثم يسير في خط واحد بعد ذلك • وعلى عكس ذلك الموقف الذي توجد فيه استجابات كثيرة مفتوحة ، أو الذي تتخذ فيه كل استجابة مؤقتا • وتكون حالة العقل المعتقد عند ذلك مترددة ومتذبذبة وغير مستقرة على رأى وشاكة •

ومن ثم فإن الثبوتية هي حالة الفرد في لحظة الحكم ، فهو لا يستطيع أن يشك بعد ذلك • ولكن ما لا يستطيع أن يشك فيه ، قد يشك فيه شخص آخر ، أو قد يشك فيه هو نفسه بعد ذلك • ان جميع موضوعات الحكم قابلة للشك ، ولكن عملية الشك أو حدث الشك قد يكون مستحيلا في أية حلة معينة للفرد أو المجتمع •

وعلى الرغم من أن البرهان والتأكد شيئان مختلفان ، إلا أن هناك علاقات عديدة بينهما ، مسئولة جزئيا عن الخلط بينهما • ان البرهان يميل الى خلق

التأكد ، فى حين أن الدحض يميل الى خلق الشك . وعندما يأتى البرهان سريعا بعد الحكم . . فلا يوجد الا مجال صغير ، للشك ، بالمقارنة مع حالة يتأخر فيها البرهان . ان ضروب الادراك التى لا يمكن اقامة الحجة عليها على الاطلاق ، تكتسب التأكد بسهولة عن طريق التقليد او العدوى اللاشعورية .

وقد ألفت هذه الاعتبارات بعض الضوء على القضية الغامضة المظلمة للاحتمال . ويوجد احتمال يعنى درجة من « الشك » . ولكن يوجد اختلاف بين هذا الاحتمال « الذاتى » والاحتمال « الموضوعى » ، أو بين الاحتمال النفسى والاحتمال الرياضى أو المنطقى ، أو بين كل حكم محتمل وحكم احتمال ، وقد يكون الأخير شيئا مؤكدا ، له نفس قوة الحكم الرياضى أو المنطقى .

ولا يمكن أن يقال ان الادراك يستحق اسم « المعرفة » ، الا اذا وصل الى قرار . وهو لا يعنى مجرد استضافة « أحكام » أو اصطناعها مؤقتا للبرهنة عليها ، وانما اتخاذها . والعقل الذى لم يصل الى قرار لم يتم عمله الادراكى ، ولا يعنى هذا أن العقل لا يمكن أن يتراجع ، أو أنه لا يمكن أن يراجع نفسه ، أو أنه لا يمكن أن يراجع نفسه قليلا ، ولكن يعنى ألا يكون مفتوحا على مصراعيه لكل ما هب ودب . ويقوم التأكد بدور هام فى قيمة المعرفة . ان حكما شاكيا كلية لا قيمة له من الناحية العملية . كما أنه لن يقنع محبا للمعرفة من أجل ذاتها . ولكن التأكد ضرورى أيضا اذا أريد أن تبني المعرفة الجديدة على أسس المعرفة القديمة . ويكفى هذا ، لتعريف المعرفة ، على أنها ادراك مؤهل . ولكن ينبغى أن يلاحظ بالنسبة لما سنذكره فيما بعد فى هذا الصدد أن هذه المؤهلات لا تعنى فى ذاتها ، قيمة التى يلزم من أجلها ادخال عنصر المصلحة . ان الادراك يمكن أن يكون صحيحا أو مبرهنا عليه أو مؤكدا دون أن يكون خيرا و سيئا .

— ٤ —

وثمة خلط شديد فى الوقت الحاضر فيما يخص ، معنى الاصطلاح « علم » ، ففى مناهج المدارس والكليات يطابق بينه وبين الطبيعة والكيمياء ، وبشكل مشكوك فيه شيئا ما ، مع علم الأحياء ، وبشكل أكثر شكا (اعتذاريا أو ادعاء) مع علم النفس ، والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع . وواضح أنه لا يجدى أن يعرف العلم بالقياس الى جزء منه ، بالقياس الى العلم الطبيعى أو العلم الفيزيقي . ويلقى التعريف التاريخي نفس الصعوبة . ويتفق كل العلماء ،

وعلماء العلم على أن شيئا ذا أهمية علمية حدث في أوروبا خلال القرن السابع عشر ، مرتبطا بأسماء جاليليو وفرانسيس بيكون ونيوتن . ويشار الى هذا كثيرا بأنه « بداية العلم الحديث » . ولكن على الرغم من التسليم بأهمية هذه الفترة العلمية ، فإن المرء لا يستطيع أن يعرف العلم تعريفا سديدا بحسب عصر من عصوره . وثمة طريقة أكثر تعليمية لتعريف العلم يزودنا بها فحص منهاجه . ان تجديدات المنهج أقل عجلة مما يبدو لأول وهلة ، وكلما ازداد الانسان دراسة لتاريخ العلم اضطر الى الشك في أنه قد بدأ بمحاورات جاليليو سنة ١٦٣٢ ، أو بمبادئ نيوتن في سنة ١٦٨٧ - فان أرشميدس أو روجر بيكون يدعيان أولوية علمية . ولكن اذا ركز الاهتمام على المنهج ، فان مسألة التواريخ تكون تابعة ، وتنتقل المسألة من «متى حدث ذلك» الى «ماذا حدث؟» . والجواب هنا واضح ، فقد حدث في تاريخ الفكر الأوروبي مجهود انساني معين نسميه « العلم » ، أصبح بعد نجاح وفشل أكثر نجاحا وتقدما ، ويبدو أن الإدراك هو الذي صنع التقدم ، وأن تقدمه كشف بوضوح أكثر ، عن هذه المعايير التي تميز المعرفة - وأعني بها الحق والبرهان والتأكد . وأنه بمقدار ما اعترف وأقر بهذه المعايير صراحة بمقدار ما تحسنت مناهج الوفاء بالتزامات هذه المعايير .

ان التركيز على المنهج في العلم ينبغي ألا يعتبر وضعا للمنهج بديلا عن القصد والموضوع . ان المنهج العلمي ليس نشاطا يمارس لذاته ، ويمتدح مديحا يتناسب مع ازدياد نموه ذكاء وتنظيما . وإذا لم يؤد الى معرفة بشيء ، فهو ليس الا رياضة فكرية . كما ينبغي أيضا أن يفترض أن هذه الفروع من المعرفة التي بلغت مناهجها حدا كبيرا من الكمال والاتقان ، هي وحدها فروع المعرفة المعترف بها .

وفي العصر الحاضر ، وربما في أي وقت من تاريخ الانسانية ، لا تحتوي الميادين التي تطبق عليها الوسائل الأكثر كمالاتا على جزء صغير من ميدان المعرفة . ان القانون الجامع الأساسي للمعرفة هو أن تعرف معرفة حسنة ما أمكن ، ما هو موجود ليعرف . ومما يعتدى على هذا القانون أن يقدر في كل المعرفة ما عدا الرياضة والطبيعة وتلك الأجزاء من فروع البحث التي تستخدم مناهج الرياضة والطبيعة .

وعلى هذا ، فإن العلم يتميز - بتحقيقه - بما يناسب موضوعه ، لدرجة عالية نسبيا ، لتلك الخصائص التي تميز المعرفة ، وأعني بها الحق والبرهان والتأكد . ان منهج العلم الحديث يمكنه من ارضاء هذه المعايير . ويدعن العلم - في حرصه على الحقيقة - للأشياء كما هي ، مستقلة عن الذاتية الانسانية . ان الادراك توقع ، وغرض المعرفة هو أن يتفق التوقع مع الأحداث المتوقعة التي ليست من عمله . وقد اكتسب الناس خلال العصر الحديث لتاريخ التفكير الأوربي احتراماً متزايداً للحقائق ، والا لما قدر للجنس البشرى أن يعيش . ولكن انتشرت خلال عصور طويلة من تاريخ الانسانية ، بعض معتقدات (وكان هذا شيئا طبيعيا جدا وله أعذاره) تميل الى ثلم حد وحشيتهم .

وبقدر ما احس الناس انهم عاجزون عن التحكم في بيئتهم ، كانوا حريصين على الاعتقاد بأنها تقف بجانبهم . ولما وجدوه صديقا أحيانا فسروا عدم اكترائه وعداوته بأنها مودة متخفية . فلما تطور العلم حاول أن يخلص نفسه من تلك العقيدة التحكمية المتفائلة التي تقول ان ارضاء الانسان شرط لحدوث الأحداث الطبيعية ، وحتى عندما أكد لعلم فائدته ، فانه انتهى الى الاقرار بأنه لا يستطيع أن يخدم الناس الا عندما يخبرهم بالأسوأ ، ان الطريقة الوحيدة التي يستطيع بها الناس التحكم في الطبيعة هي أن يتركوها تتحدث عن نفسها أولا .

وتبدو هذه الواقعية الأسباسبية للعلم متعارضة مع نشاطه المتزايد وقدرته المتزايدة على الابداع . وقد يقول قائل أنه اذا كان هدف العلم هو اكتشاف الأشياء كما هي ، فكل ما عليه هو أن يعرض العقل للأشياء كما هي ، وأن يستسلم سلبيا لوقعها ، أو على الأكثر يوليها إنتباها ، في حين أنه من المتفق عليه عموما أنه كلما تطور العلم فانه يصبح « عملية » أكثر وأكثر تعقيدا . ولكن اذا سلمنا بأن هدفه هو الاكتشاف ، فلا يتبع هذا أن ذلك شيء سهل الانجاز . بل في الواقع من الأمر ، أن الافتراض العجول بأن كل ما يلزم للكشف عن الأشياء هو النظر ناحيتها ، كان هو المسئول الى حد بعيد عما حاق بالعلم من ضروب الفشل والافخاق في مراحل تطوره . فقد ترك الناس فريسة لتحيزاتهم الشخصية اللاشعورية ، وعاداتهم ، وضروب تعصبهم ، داهوائهم ، وضيق أفقهم ، كما أدى بهم الى الرضى بالأمور السطحية . واذا

أريد من الأشياء أن تجيب عن نفسها ، فينبغى أن تسأل الأسئلة الصحيحة ، ومن ثم يكون ايجاد السؤال الصحيح جزءا هاما من الاجراء العلمى . وينبغى التنقيب عن سير الحوادث . ويتطلب طريق الحوادث الأعمق والأكثر استمرارا مجهودا فى التنقيب يناظره ، أكثر اتقانا وتوسعا وعافية .

ويتميز العلم الحديث بقوة كيدته المشدد على التجربة والحساب . ويمكن فهم هذه المناهج حسب الحقيقة التى تفهم بدورها على أنها الاكتشاف . ان التجريب منهج يقوم على عزل أو تكرار حالات معينة ، حتى تستطيع أن تتحدث بنفسها بطريقة واضحة . وتوجد فى العالم ، كما يجده الانسان ، أشياء كثيرة جدا تحدث فى نفس الوقت ، وقد بدأ الفلك فى أن يصبح علما فى وقت مبكر نسبيا ، لأن الأجرام السماوية بخصائصها الضخمة وحركاتها الضخمة (كل فى فلك يسبحون) تتميز بنفسها ، وتكرر على نسق مطرد . ويحاول المختبر العلمى أن يصل الى شئ من نفس الغزل مع الأحداث التى تحدث على ظهر الأرض . انه يفرقها ويفصلها عن بعضها البعض حتى تستطيع أن تتحدث بوضوح عن نفسها ، وبدون أى التباس أو غموض . ويعنى ما يسمى « بالتجربة المضبوطة » على وجه التحديد : خلق حالة صناعية لا توجد فيها الا العناصر المختارة ، ويمكن أن تعاد حتى يمكن أن يوجد أقصى تأكيد يحدد بكل دقة ما هو تحت الملاحظة بالضبط .

ان الرأى القائل بأن هدف العلم الأساسى هو اظهار الحقائق المستقلة « العنيدة » قد يكذبه ، فيما يبدو ، ظهور العلوم الرياضية على المسرح ، وازدياد أهمية دورها . بيد أن الأمر على العكس . وحتى لو افترض أن النظم الرياضية تقوم على فروض ومسلّمات ، فان « اذا - إذن » التى تتقدم بها أعصى من قصف الرعد ، فقد يحاول الانسان أن يمنع قصف الرعد من أن يتبع وميض البرق ، ولكن لا توجد طريقة يمكن بها منع ورود نتيجة من أن تتبع مقدماتها المنطقية .

ولكن لماذا يتعين أن تلصق الرياضة بالتجربة وتدخل فى معرفة الوجود ؟ ذلك لانه فى حين أن الوحدات الرياضية لا توجد بذاتها ، الا أنها ، مع ذلك ، هى العناصر المكونة لكل الأشياء الموجودة ، ان الرياضة تشمل هذه المميزات الشكلية أو الكيانية مثل العدد والحجم والنسق التى تنتمى الى العالم الموجود ، لأن العالم الموجود يعد ويحصى ويحسب، وله حجم صغير أو كبير ، وله نسق

منظم، على نحو يزيد أن ينقص. في حين أن الرياضة لاتعالج المكان والزمان، إلا أنها تكشف بشكل خاص عن هذه العلاقات الزمانية والمكانية التي تناسب مجال العلم الطبيعي (٢) .

ويمكن فهم التوكيد الرياضى للعلم أيضا بأنه يحقق مطلب تعميم التوقعات . ان معرفة الجزئيات هي معرفة . ان توقع ابتسامة معينة من صديق معين ، ان النغمة التالية فى لحن ، هي أشياء يمكن أن تكون ، وعادة ما تكون ، توقعا على وشك التحقق ومن ثم صحيحة . ان الحقيقة لا تتألف من التعميم ، ولكن اذا كانت المعرفة الحققة تتألف من كونها مستعدة للسانحات فثمة فضيلة خاصة فى كونها مستعدة لفئة أو نظام من السانحات . ومن ثم فان حصيلة العلم هي قانون يعبر عنه بالقياس الى العموميات . وتؤدى الرياضة دور الكشف عن تركيب وعلاقات العموميات .

وقد ذهب البعض الى أن السمة المميزة للعلم ، كما تجلت فى العلم الحديث، هي تقدميته ، وليس ثمة جدال فى أن هذه السمة بارزة وملحوظة . بيد أن طبيعة العلم ، لا توجد فى تقدميته ، ولكن توجد فى أسباب تقدميته . فأولا ، العلم تقدمى بسبب استمراره ، فاذا كانت المكتشفات الأخيرة فى الطبيعة – كما أشرنا من قبل – يمكن أن يدعيها جاليليو أو نيوتن (٢) فذلك لأن علماء متتابعين شغلوا بمهمة عامة مشتركة فى المعرفة ، ويقبلون فى تطبيقها نفس معايير النجاح والفشل . ان العالم المتأخر ينجح فى فعل ما فشل العالم المتقدم فى فعله ، أو يعمل نفس الشيء بطريقة أحسن . ولكن العلم الحديث تقدمى

(٢) ونفس الحجة تنطبق على المنطق ، وان كان لا يلزم الامعان فى هذه النقطة هنا . ثمة ظل من الحقيقة فى طبيعة الفروض والمضامين وضروب القياس الشرطى الانفصالى ، والتناقض والنفى الخ . الخ . . . التى تجابه التوقع بنفس الصلابة والقوة كأي جلمود صخر ، بل حقا ان منطق الجلمود أكثر صلابة وقوة وعنتا من عدائته (نسبة الى علم المعادن) .

(٣) انظر ح.ب. كوانت ، العلم والفكر العادى ١٩٥ ، ص ٣٨ وفصل ٢/ جورج سارتون الذى كتب سنة ١٩٤١ قائلا ، ان الأفعال العلمية هي وحدها الأفعال المكدسة التقدمية ، ويضيف قائلا ان عمل العلماء فى جوهره واحد . . . وهم يهدفون الى نفس الهدف « حياة العلم » ، ١٩٤٥ ص ٢٤ – ٢٦ .

ثانيا - لأن نظرياته ، لكونها يبرهن عنها بحسب العموميات ، تخلق فائضا من النظريات الأخرى التى تولدها ، ومن الأحكام الجزئية التى يمكن أن تطبق عليها . ولما كان العلم يزودنا بتفسيرات وأنماط من التفسيرات تفوق مطالب المادة التى تنشأ معها ، فإن كل تقدم فى العلم يفتح مجالات جديدة .



ان القول بأن العلم هو مجرد معرفة تنتقل الى مرحلة متقدمة نسبيا من الجودة والتفوق ، يتطلب منه أن يرضى معيار البرهان بدرجة متفوقة .

على أن الحقيقة الأساسية التى ينبغى التشبث بها فى دراسة هذا الموضوع المكدر ، هى أن المواجهيد - أى ذلك الذى يتعين وجوده أو ايجاده - هو حقيقة الإدراك ، وليس حقيقة القضية أو الدعوى ، فى المعنى المنطقى الصرف لذلك اللفظ ، ولكنه حقيقة حكم أو توقع بالمعنى السيكلوجى للفظ . وبهذا التأويل فكل برهان هو من النوع العام نفسه . ان توقعا ، أو استعدادا متقدما يكون صحيحا عندما يكون على وشك التحقق . ان صحته تثبت أو يقوم البرهان على حقيقتها عندما يتحقق أو « يحقق » ، وعندما يبرهن عليه هكذا فانه يحتفظ ببرهانه على شكل « القابلية لاقامة الدليل عليه » . وبعبارة أخرى فان البرهان العلمى ليس الا شكلا أكثر دقة واتقانا لما يعرف « بالتعلم عن طريق التجربة » .

وعندما يعرف البرهان العلمى هكذا تتبع ذلك نتيجتان : فليس « القياس » و « الاستقراء » شكلين متضادين متميزين للبرهان ، ولكنها جزءان ينفصلان من البرهان ، ولا يوجد برهان يمكن أن يتفادى الحوادث الطارئة غير المنتظرة والقابلية للخطأ .

وعندما يصاغ توقع ما ذهنيا ، فانه يصبح فرضا أو نظرية . ومن ثم تمكن دراسة تركيبه وعلاقاته بالتراكيب الذهنية الأخرى ، وهذا يعنى اكتشاف « ما تتضمنه نظرية ما » ومن ثم فان مفهوم الانسان قد يتمخض عن أنه يتضمن مفهوم « الكائن العضوى ، ومفهوم « الموت » وهذا الاجراء من البحث يسمى أحيانا « الاجراء التحليلي » وان كان مع ذلك اجراء ادراكيا ، وثمة حكم يمكن

أن يوصف وصفا كاملا فقط عندما يقال بوجود توقع لمفهوم متضمن في آخر ،
ويتحقق .

ولكن في الحد الثانى من القياس الشهير - الحد الذى يقول « سقراط انسان » يكون الاجراء مشابها . فيوجد توقع للفرد سقراط ، أى مفهوم « انسانيته » : ان الانسانية متوقعة منه ، وعندما يتحقق هذا التوقع يقوم الدليل على الحكم « سقراط انسان » .

واخيرا فان النتيجة التى تقول ان « سقراط فان » تنتج عن برهان المقدمتين المنطقتين : البرهان على أن الانسان فان ، والبرهان على أن سقراط انسان ، فاذا أخذنا معا يتضمنان أن سقراط فان . والتوقع هنا هو مضمون النتيجة فى المقدمتين ويقال ان هذا البرهان النهائى أوى (سابق على التجربة) لأنه ليس من الضرورى أن نبحث أكثر من ذلك ، وأن نختبر صحة الحكم بأن سقراط فان ، على محك موته .

ويعتمد البرهان - بهذا التأويل - على الافتراض بأن كل جزء يندرج تحت عام معين . ان كل شيء ، هو شيء ما ، ويتبقى بعد ذلك أن نعرف ما هو ، وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن يفترض فيه ما يسمى « باطراد الطبيعة » (٤) ولكنه ليس « افتراضا بحتا » بأى حال من الأحوال . كما أنه ليس « قانون تفكير » . أنه أكثر الفروض جيما تحقيقا وثبوتا وبلا استثناء ، أو قد ينص عليه بالقياس الى الحكم بأن الجزئية تتضمن العمومية ، بحيث أن تصور سقراط على أنه جزء ، يتضمن أيضا ادراك أنه يندرج تحت عام .

وكل الأحكام قابلة للزلل ، ولا يوجد نوع من البرهان ، سواء أكان قياسيا

(٤) ان الراى الذى يدافع عنه هاهنا ، يتفق اتفاقا جوهريا مع رأى جون ديوى عندما يقول « ويسود الاعتقاد . . . بأن قضايا الجزئيات من فئة معينة تطلب حتى يمكن الوصول الى تعميم ، وأن كل تعميم يقترح ينبغى أن يختبر عن طريق التاكيد مما اذا كانت ملاحظة أحداث مفردة تؤدي الى نتائج تتفق مع مقتضياتها » . المنطق سنة ١٩٣٨ ص ٤٣٧ .

أم استقرائيا أم تجريبيا أم ذوقيا ، يستطيع أن يخلصها (الأحكام) من امكان الخطأ . ان القياس ليس معصوما .

ان صحة « اذن » او « من ثم » تلازمها مصادفة مقابلة من الخطأ . ومن الممكن أن « يستنتج » خطأ من « يترتب على ذلك » . ومن الممكن فى القياس العقلى وممكن جدا - أن يحدث الخطأ . ويشهد على هذه الحقيقة كل المغالطات المنطقية كما تشهد عليها أخطاء تلميذ المدرسة فى الحساب . وتتناسب امكانية حدوث هذه الأخطاء بنسبة طول موجة الاستدلال المنطقى ، أى بنسبة هدد « ومن ثم » التى تدخل فى سوق الحجة .

والمعرفة التجريبية عرضة للزلل أيضا بشكل لا يمكن تفاديه . ان ادراك الشيء المادى ، على نحو محسوس ، لا يزيد عن كونه كذلك ، ومن ثم فهو عرضة للزلل ، لأنه يتكون أساسا من توقعات حسية ، لا تتحقق . بل ان الحسى نفسه لا يكون ادراكيا الا عندما يتخذ شكل توقع لمزيد من الصفة الحسية فى ناحية معينة بالذات ، حددها التنبيه الحسى ، او عندما يتعرض للتأكيد بتجربة حسية لأشياء أخرى . وحتى ما يعرف بالتجربة « الصوفية » بمقدار ما تكون قابلة للتعريف والوصف ، فان التوقع يتخللها ويرشقها وهو توقع قد يتحقق أو لا يتحقق . وسيفترض الصوفى دائما أنه يمكن أن يستعيد تجربته تحت ظروف أو شروط معينة ، سواء أكان هو الذى سيستعيد التجربة أم غيره ، وسيتوقع خصائصها وسماتها المواظبة أو الكاشفة .

حتى لحظة التحقيق نفسها عرضة للزلل . ثمة أمرؤ يتوقع دق ناقوس توا ، ويقول ان التوقع تحقق عندما يدق الناقوس فعلا ، ولكن هذا تعبير مبسط جدا عن المسألة . فليس دق الجرس ولكن - الادراك الحسى لدقه - هو الذى يؤكد التوقع . ان دق الجرس لن يؤكد التوقع الا اذا كان هو نفسه شيئا ، وهو نفس الشيء مثل التوقع الأصلي . ان الشيء الاستذهانى يصبح شيئا ادراكيا حسيا ، ولكنه لا يزال شيئا « فيه نظر » حتى عندما يسمع دق الناقوس فيجوز أن يكون الناقوس يدق فى الواقع من الأمر .

وعلى الرغم من أنه لا يوجد ادراك معصوم ، ولا يوجد شيء يسمى حكما صحيحا ، قد لا يكون خاطئا ، فلا جناح علينا أن نتحدث عن حد أدنى من عدم العصمة . أن الأسماء الشائعة لذلك هي : « وضوحه بنفسه » و « الملاحظة » و « المعاينة » ، « الفورية » و « البدهية » والمعنى هو أن الفترة بين التوقع وتحقيقه ، تقترب من الصفر حدا لها . وعندما تصل الى الصفر ، فليس ثمة ادراك بعد ذلك ، وعندما تكون أكبر من الصفر فثمة احتمال الخطأ . هذه المرحلة السابقة على الأخيرة لتوقع ما ، والتي هي أدنى قليلا من المفاجأة أو التحقق ، تبين الحد الأقصى للبرهان ، وتعتبر « برهانا » يبرهن به على أحكام أخرى أبعد ، وتبدو في شكلين فورية حسية أو بداهة ، مثل ادراك لون أو نغمة ، وفورية « عقلية » أو « بديهية عقلية » ، مثل ادراك علاقة رياضية أو منطقية .

ان العلم يتميز بمعياري التأكد والتثبت ، وبمعياري الصحة والبرهان ، وهو يأخذ هذه المعايير بنظام معين ، والبرهان العلمى برهان صحة الفرض . والتأكد العلمى هو تأكيد البرهان . وهو لا يزال معيارا ذاتيا أى عدم وجود الشك . ولكنه إزالة الشك ، ليس بالغياب أو القصور ، ولكن بالليل . وفى الفورية الحسية والفكرية لا يوجد الا الحد الأدنى من « شبهة الشك » فإذا أزيل الشك فإن الحكم يأخذ شكل التزام ، وقد يصبح عند ذلك مقدمة لمعرفة أخرى ، أو جزءا من الكيان الدائم للمعرفة ، أو معرفة يقام عليها الفعل - معرفة يراهن الانسان عليها بما يملك .

— ٦ —

وقد كشف تحليل المصلحة عن العلاقة الدقيقة بين الادراك والممارسة . ان الادراك يتوسط كل ضروب المصلحة على مستوى معين - سواء كان ادراكا حسيا ، أم حكما منظوقا ، وسواء أكان صحيحا أم مختئا ، مبرهنا عليه أم كان اعتقاديا ، ومؤكدا أم كان مشكوكا فيه . وهذا الادراك التوسطى هو الوجدان أو الاسفين الذى يدخله العلم فى الفعل ، وهو الذى يسوغ أشد المطالب اسرافا ، التى تنادى « بنفعية العلم » أو « عدم نفعيته » . فى الحياة الانسانية وبمقدار ما يتوسط العلم العمل الحد الذى يتوسطه ، فيمكن القول بأنه علم تطبيقي متميزا بذلك عن العلم « المنجرد » .

ان التكنولوجيا - على خلاف الحيلة أو المهارة ، ضرب من المعرفة تحركها المصلحة الادراكية تحريكاً مباشراً ، أى المصلحة فى الحقيقة ، والبرهان والتأكد ولكن الحافز الأبعد قد يكون ادراكيا وقد لا يكون . وقد يعبر عن ذلك بالقول بأن المصلحة الادراكية فى التكنولوجيا مصلحة تابعة . ان التكنولوجيا فى أحد معانيها التى لا يمكن الدفاع عنها - هى مذهب أن المصلحة الادراكية هى دائما مصلحة تابعة .

ان التكنولوجيا - اذن - معرفة مختارة ومنسقة لاستعمال خاص بالمستقبل . ثمة قائد سفينة يرغب أن يأتى ببضاعته الى ميناء معين ، فاذا استخدم ملاحاً، فإن نجاح القائد يبرهن على أن الملاح يستحق أجرته ، ولكن عمل القائد والملاح ليسا شيئاً واحداً ، فبينما يدير القائد السفينة ، يقوم الملاح بعمل تدابير حسابية وملاحظات قبل أن يعطى القائد نصيحة ذات فائدة . وتتحكم فيه - فى عملياته هذه - معايير المعرفة اللازمة لانجاح رحلة القائد . فاذا رغب القائد فى أن يبحر فى البحار السبعة فى جميع فصول السنة ، فعليه أن يستخدم ملاحاً ماهراً يستطيع أن ينقل تعليمات بالنسبة لكيفية الوصول الى ميناء معين من بين عدد كبير من الموانئ ، تحت ظروف مختلفة . واذا تقدمنا من هذه البداية الصغيرة ، فاننا نستطيع الآن أن نتخيل أن قائداً يريد أن يكون مستعداً لكل الطوارئ على الأرض والبحر ، موسعاً مجال نشاطه حتى يصبح رجلاً يمكن أن يوصف بأنه « مزيج » مركب تشمل مصالحه العملية ، الحاضرة والمستقبلية مصالح كل انسان . وفى هذه الحالة ينبغى أن يكون المستشار « الكفء » قادراً على أن يوضح لعميله كيف يفعل أى شئ يريد أن يفعله ، ويصير العميل الرجل العمل بصفة عامة ، ويصبح المستشار والتكنولوجى العام أو كتاب الهندسة الذى يسير على قدميه .

ولكن الاختلاف بين الحافز والمقياس يظل قائماً . ان الرجل العمل يوسع مجال تصرفه ، ولكنه لا يصير أقل عملية . ويصبح المستشار من ناحية أخرى - نظرياً أكثر فاعلاً ، وينبغى أن يزيد رصيده العام ليفضى مطالب أكبر وأكثر تنوعاً . وعليه أن يتجاوز مسرح الأحداث ، وأن يزيد من الأبحاث والاطلاع والعمل فى بيته ، كما لو كان طالباً يؤدي « الواجبات المنزلية » .

وهو يعزل في معمل ، حيث يفعل فقط الأشياء التي يتعين أداؤها ، لكي يعرف معرفة صحيحة ومبرهنة ومؤكدة • وأخيرا لا يصبح حتى تكنولوجيا عاما ، ويصير عالم فلك أو طبيعة • وعندما يبتعد الرجل العلمى ومستشاره عن الخاص ، ويتجهان نحو العام ، فانهما مع ذلك يتحركان في اتجاهين متضادين نحو قطبين متضادين من العمومية • ان الرجل العلمى يهتم بالضبط والتحكم ، وينتهى بأن يكون محبا للقوة ، فى حين يهتم المستشار بالحقيقة والبرهان والتاكيد ، وينتهى بأن يكون محبا للمعرفة •

ولا جدال فى أن المعرفة معرفة ، والقوة قوة ، ولكن ينبغى ألا نضيف الى هذه العبارة ، ولن يلتقى الاثنان أبدا ، • ان المعرفة تعطى القوة ، وهى شرط لجازتها ، وصحيح أيضا أن يقال ان القوة تكيف المعرفة ، فلكى يعرف الانسان ينبغى أن يكون قادرا على أن يعرف ، أو أن يؤدي تلك الأشياء التى يصل بها الى المعرفة • وكلما تقدم العلم زاد تطبيقه تعقيدا واتقانا ، سواء أكان حسابات الرياضى ، أم معدات وعتاد المختبر العلمى • وبعبارة أخرى توجد صناعة تكنولوجيا للعلم تطبق فيها نتائج العلم على استعمالات العلم • ولكن المعرفة لا تنشئ القوة ، ولا تنشئ القوة المعرفة • ان التخبط الأعمى لا يزال فعلا • والمعرفة التى لا تستعمل لا تزال معرفة •

ان التفرقة بين العلم المجرد والعلم التطبيقي قد يبدو منقوضا بالحقيقة التى تقول ان التطبيق الناجح هو نفسه برهان على الحقيقة العلمية • ومن ثم - مثلا - فان حقيقة أن الأرض دائرة تبرهنها عملية التطواف بحرا • ونفس الحدث ، وهو الوصول الى مكان البدء بالاستمرار فى التحرك من الشرق الى الغرب هو فى نفس الوقت ولنفس السبب ، نجاح عملى للمطوف بحرا وتحقيق لصحة فرض الجغرافى أو الفلكى • ولكن على الرغم من أن نفس الحدث يلعب دورين ، الا أن الدورين مختلفان ، ويصبح اختلافهما أكثر بروزا وتحديدا ، عندما يتباعد المقصدان النظرى والعملى ويتشعبان •

ان العالم النظرى مثل كانط الذى يسمى جغرافى المقصورة قد لا تكون له أية مصلحة أبعد فى التجارة أو شغف بالسفر • فاذا تسنى له أن يقبع فى عقر داره ويكتشف دائرية الأرض بوسائل هندسية وفلكية ، أو بجمع تقارير

وأبحاث الملاحظين الآخرين ، فلعله يفضل ذلك ويؤثره • أما المسافر بحرا ، فهو لا يهتم ، فى النهاية ، بعمل الحسابات أو التحقق من صحة الفروض ، وانما بالخبرات الجديدة الطريفة ، أو بنقل بضاعة الى الأسواق •

ان التطبيق الناجح للعلم ، فى حين أنه ينشئ البرهان انشاء ، والى المدى الذى يذهب اليه - لا يختار من أجل ذلك الغرض • ان التطبيق برهان أحق أو ثقل الظل أو مسرف أو غير شامل نسبيا ، اذا قورن بالبرهان الذى يقام عليه الدليل ، بأن يجرى فى المختبر العلمى ، أو فى الأبحاث العملية • وهذا البرهان الأخير قد يكون هو الذى يختاره المتحمس للعلم ، أو من ينذر نفسه للعلم • وينسبة ما تؤكد المصلحة النظرية نفسها ، بنسبة ما تحل الفروض الأقل عمومية محل الفروض الأوسع عمومية • ان الفرض بأننى « اذا أبحرت اليوم من غرب لشبونة وظللت أبحر ، فأننى سأجد نفس أخيرا فى لشبونة ثانية » ، يحل محله الفرض الذى يقول « اذا أبحر أى امرؤ من أية نقطة على سطح الأرض ، واستمر فى اتجاه نفس النقطة على الدائرة ، فانه سوف يصل الى نقطة البدء أو القيام » وهذا الفرض الثانى سوف يصاغ باتقان واحكام بالهندسة الكروية وحساب المثلثات الكروى وعلم الطبيعة الفلكية ، وهذه بدورها سوف تنتج عددا كبيرا من المزيد من المضامين ، مثل انحراف الأرض عند مدارها بالدقة والضبط ، والتى قد لا تخدم السائح أو المسافر بحرا ، الذى يبتغى السفر لذاته ، مجردا من أى اعتبار آخر ، كما لا تخدم التاجر ، فى عدد قليل أو كثير •

- ٧ -

ان العلم كشيء يحدث فى التاريخ الانسانى له ظروفه وشروطه التاريخية • كيف يفسر أو يؤول ؟ ان الموضوع واسع ومعقد ، ويجب أن نكتفى بالنسبة لأغراضنا الراهنة أن نعالج بعض الاعتبارات الواسعة ، توجد مسألتان عامتان: الأولى مسألة شروط الرأى العلمى ، والثانية مسألة شروط المصلحة العملية والمشروع العلمى •

وتواجه أولى هذه المسائل تحدى النسبية الاجتماعية (٥) ولما كان الرأى العلمى جزءاً من الثقافة ، فانه يتأثر بطريق مباشر أو غير مباشر بشكل ما بأجزائها الأخرى جميعاً . بيد أنه لا يترتب على ذلك أن الرأى العلمى ، الذى يقوم على البيئة ، ويتحرر نسبياً من التأثيرات الاجتماعية غير المرتبطة به ، قد لا يكون نتاجاً لتأثيرات اجتماعية كما تكون صومعة الزاهدين فى الدنيا نتاجاً للقوى الدنيوية . ويبدو أن هذا بالتأكيد هو ما حدث . ولا يتضمن هذا أى تضاد متى فهم بوضوح ، أن العلم المحايد المحرر من الغرض أثبت أنه يتفق مع البيئة الفردية الاجتماعية كما تتوافق الرياضضة الآرية أو علم الأحياء الشيوعى مع بيئة اجتماعية جمعية ووظيفة العلم الثقافى الشارح أن يفسر علة « الجو » الموافق للعلم ، ووظيفة العلم الثقافى التطبيقى أن يخلق مثل هذا الجو .

ان الاتفاق العلمى والتأكد يتأثران تأثراً خاصاً بأسباب برهانية اضافية . ان الاتفاق ليس برهاناً على الحقيقة . فاننا لو نظرنا الى تاريخ الانسانية كله، لرجدنا أن الناس اتفقوا على الخطأ أكثر من اتفاقهم على الصواب . ان أى رأى مهما كان اعتقادياً - قد ينتشر انتشاراً واسماً بالعادة والايحاء والعدوى الانفعالية والدعاية الحاذقة . ان الخوف من « تلقين اعتقاد » يصدر عادة من نفس تلك الدوائر العلمية التى تغالى فى توكيد حتمية « التثبت » . ان القيمة العملية للاتفاق تعتمد كلية على كيفية الوصول اليها . فعندما توجد دعوة الى نفس الدليل ، فان التثبت يساعد على توضيح أحكام حوادث الذاتية الشخصية . والأحكام الصادرة على نفس الأحداث الخاصة ، ينبغى أن يتفق عليها عندما تكون صحيحة ، لأنها عندما تكون صحيحة تطابق الدليل الموضوعى نفسه . ان اتفاق الرأى ، هو عادة خليط من هذين السببين : اطراد يعزى الى وجود مادة مشتركة ، واطراد يرجع الى تأثيرات خارجية ، وبالمثل يوجد شكلان لليقين : اليقين الذى يعكس ازالة الشك بالدليل ، واليقين الذى يرجع الى سيكولوجية الجمهور .

(٥) ينبغى أن يلاحظ أن النظرية الطبيعية للنسبية لا علاقة لها بنسبية المعرفة العلمية . انظر ل . انفلد ، ألبرت أينشتاين ، ١٩٥٠ .

ان اختيار الموضوع العلمى يرجع دون شك الى حد كبير الى عوارض لادليل عليها . فيدرس العلم - وبخاصة فى بداياته ، تلك النواحي التى تعرضها البيئة على الانسان - ان حقيقة أنه يحتل سطح فلك معين فى عصر معين من تاريخه ، وأنه أصبح علميا ، بوعى ومنهجية فى عصر معين من تاريخه ، وأنه حيوان عضوى يحتاج الى غذاء وشراب وماوى ، وكل الأنواع المختلفة المحلية لهذه الحاجات وغيرها من الظروف والأحوال الانسانية ، تحدد ما سيكون الانسان علميا بصده ، وما سيكون ميدان بحثه ، والزاوية التى يقوم منها بهجومه الادراكى على المجهول . وموجز القول فان العلم ، انساني . ولكن انسانيته لا تبرهن على حقيقته كما أنها لا تصد عن حقيقته .

اما فيما يتعلق بظروف المصلحة العلمية نفسها - حظوظها المرتفعة او المنخفضة ، فان الدراسات التاريخية المفصلة (٦) تكشف عن تأثير التغيير الاقتصادى ، والاجتماعى . ان الحرب والسلام يؤثران على العلم ولكن بطرق عكسية ، والانتعاش الاقتصادى يدفع أحيانا التقدم التكنولوجى ، ولكنه يبطئه فى بعض الأحيان . ونفس الشيء صحيح فى حالة التدهور الاقتصادى ، فقد يقلل وقد يزيد طلب الاختراع التكنولوجى . ان قلة العمال ومستوى الاسعار وتوزيع الثروة وارتفاع مستويات المعيشة وانخفاضها ، تؤثر جميعا على التكنولوجى ، ولكن يبدو أنه لا يوجد تأثير ثابت . ولما كان التكنولوجى يقوى ، لا بالاستعمال المستمر لنتاجه القديم ، ولكن بطلب الجديد ، فلا يمكن حتى الاعتماد على المنافسة للحصول على هذا التأثير ، ذلك بأن المنافسة قد تأخذ شكل تقليل نفقات رأس المال . والتعميم الوحيد الذى يمكن قوله ، ونحن مطمئنون ، هو أن أى عقيدة عامة للزهد أو الحياة البسيطة ، التى جعلت الناس لا يكثرثون بالكفايات المادية وأسباب الرفاهية ، أو أية نزعة محافظة واسعة الانتشار ، أدت بالناس الى تفضيل الطرق المعتادة للحياة على أى شكل من أشكال البدع أو التجديد ، كل أولئك خليك بأن يزيل حافزا « أساسيا » من حوافز النشاط العملى والتكنولوجى . انه قد يزيل « دافعا أساسيا » ولكنه لا يزيل كل الدوافع أو الحوافز . ومن المشكوك فيه أن يقضى أى تغيير ثقافى كلية على رغبة الانسان فى أن يفعل بكفاية أكثر ، ما كان يفعله

(٦) مثل ج . ن . كلارك « العلم والرفاهية الاجتماعية فى عصر نيوتن ،

من قبل ، أو رغبته الباطنية للاختراع ، والابداع (٧) ، أو اهتمامه بالمعرفة من أجل المعرفة .

والمسألة التي يثور حولها أكثر الجدل فيما يسمى « بعلم اجتماع العلم » هي الأسبقية النسبية للعلم المجرد والتطبيقي . والجواب هو أن أحدهما يسبق الآخر أحيانا ، ويتبادلان السبق . ولكن كثيرا من فائدة العلم كان غير منتظر . ان علم الكهرباء (على الرغم من معارضة بنيامين فرانكلين) لم ينشأ نتيجة طلب اشعال العصي ، ولكن كان نتيجة لعكوف عالم الطبيعة على حل مشكلاته الهامة . ان العلم يقدم المعرفة دون اعتبار لقائدها ، ثم كثيرا ما يحدث أن يوجد استعمال لها بعد وقت متأخر جدا من اكتشافها ، ان العالم التكنولوجي يبحث في مادة العلم الموجودة عما يزيد من كفاية الوسائل الموجودة .

ان عدم التنبؤية بتطبيقات العلم يرجع أيضا الى أن التكنولوجية ، (من قبيل صناعة القاطرات مثلا) تستقي من نواح عديدة من التطور العلمي ، يكون فيها كل باحث غير متنبه للطريقة التي سيربط بها اكتشافه ، باكتشافات باحثين آخرين يعملون مستقلين . ان مركب التكنولوجي ليس نتاجا للتعاون العلمي ، ولكن حصيلة تعاون تطبيقي ، يستمد ويجمع من روافد نظرية كثيرة مختلفة ، وهي في أصلها غير متصلة .

ان امكانيات التطبيق ما كانت لتوجد لو لم يترك العلم المجرد يسير وحده في طريقه ، والاهتمام الشديد بالتطبيق قد يؤدي الى عدم وجود شيء يطبق ، ومن ناحية أخرى فان العلم المجرد يدين بتطبيقاته الى تأكيد الرأي العام ، للمكانة التي يحتلها العلم في تنظيم المجتمع الحديث . ان رجل العلم البحث يعصد في عزله ، لأن الانسانية مقتنعة بأنه ان عاجلا أو آجلا سوف يعجنى ثمرة عمله . ثم ان التطبيقات ، حتى ولو كانت تمليها ضرورات عملية ، مثل الحرب ، قد تفتح طرقا جديدة للبحث ، وتوحى بفروض جديدة . وأخيرا ، فما دام البحث يتضمن المختبر التجريبي ، فانه يتوقف على الجهاز الذي يستمده

(٧) كان الهدف القريب للتحسين الصناعي هو تحسين عمل العامل ، أنظر تورستين فبلن ، « غريزة العمل وإرهاق العامل » ، « مقالات في نظامنا المتغير » ، سنة ١٩٣٤ ص ٨٤ ، ص ٧٨ - ٩٦ تابع .

من تطبيقات العلم القديم ، وبالجمله فلا يوجد تكنولوجى علمى فقط ، ولكن يوجد تكنولوجى علمى للعلم أيضا •

— ٨ —

وننشأ قيم العلم من علاقاته ، المباشرة أو غير المباشرة بالمصلحة • ان العلم شأنه فى ذلك شأن كل معرفة ، له قيمه الخاصة الذاتية ، الجوانية ، وبعبارة أخرى ، يوجد اهتمام بالعلم من أجل ذاته ، وتوجد كلمات تشير الى حقيقة أن الانسان يحب أو يرغب فى أن يعرف ، دون أى اعتبار لاستعمال أبعد يمكن أن تستغل فيه المعرفة ، وتوجد كلمات على سبيل التحقير مثل « الفضولية » و « حب التدخل » وكلمات مادحة مثل « الروح » و « حب الحقيقة » ويحتاج الأمر الى ضمير قوى لمقاومة الدافع (عندما لا يكون أحد متنبها) لفتح خطاب مختوم ، أو درج مقفل أو صندوق ، ان الانسان يشعر بالضيق فى الظلام ، أو فى بيت خال ، أو فى عالم يحيط به حجاب صفيق من الجهل ، لافتقاره الى معرفة ما يتوقع •

وعلى الرغم من التوكيد الحاضر على فائدة العلم الحديث ، فان هذا العلم له أنصار متعصبون ضيقو الأفق ، بل وعباد متصنون أكثر من أى عصر سابق • وبقدر ما صارت الحقيقة ، لا مجرد شيء يحب ، بل مطلباً ومسعى منظماً ، فقد أوجدت سلسلة من المناشط الخاصة بها ، مستخدمة كلا العقل والجسم ، اللذين يستمتع بهما فى حد ذاتهما ، واللذين تزيد وتزكو ضروب متعتهما بالاشتراك فى عمل مشترك • فإذا توقفت مطالب الصناعة والحرب جميعاً ، ففى وسع العلماء أن يبحثوا عن طريقة يسمعون بها وراء وظيفتهم ومهنتهم — طريقة يكونون بها علماء فعلاً وحققاً •

ان القيم البرانية الأداتية أو النفعية للعلم هي قيم تنتقل الى الموضوعات بالاهتمام العلمى التابع — بالاهتمام بالمعرفة الصحيحة المبرهن عليها ، التى تستمد دافعها من مصلحة غير ادراكية ، ان محك اعتماد مصلحة على مصلحة أخرى هو ازالة (فعلاً أو تخيلاً) المصلحة الثانية ، وملاحظة ما اذا كانت المصلحة الأولى ما زالت موجودة • أزل الجشع للذهب ، فإذا لم يفقد الباحث اهتمامه

ومصلحته ، واستمر فى البحث ، فان هذا دليل على أن له اهتماما مستقلا بعلم التعدين •

وفى حين أن التمييز صحيح وهام ، الا أن الاهتمام العلمى التابع البحث ، والاهتمام العلمى المستقل البحث ونادرا الوجود • وهناك عادة تداخل بين الاثنين ، ومن ثم فعلى الرغم من أن العالم قد يكون مدفوعا دفعا مستقلا كافيا بحبه للحقيقة والبرهان التجريبي ، فقد يزيد دفعه رغبته فى أن يبارى منافسيه ويتفوق عليهم ، وتوقع كسبه للمال والشهرة • ان الاهتمام الجمالى بنظريته - اذا اعتبر عملا من أعمال الخيال - يثرى مسعى العالم ، ولكنه ليس شرطا ضروريا أو كافيا له • ويمكن أن يقال نفس الشيء عن كل القيم العارضة التى تنشأ عن الزمالة الانسانية فى العمل العلمى • ان القيم المستقلة للعلم تتألف من الخصائص المزهلة المميزة للمعرفة ، أى صفات الحقيقة والبرهان واليقين ، التى تقدر المعرفة من أجلها ، عندما تقدر لذاتها • ان الحكم بهذه الصفات اذا اتخذت كمقاييس ، يكون الجزء النهائى الداخلى للعلم المعيارى للعلم ، ونسبة ما يرتفع الادراك الى مقام هذه المقاييس ، فانه يكون ادراكا جيدا أو معرفة ، وعندما يصل الى مستوى غامض المعالم بشكل ما من هذه الجودة ، فانه يسمى « علما » • ومن ثم فان تطور العلم - اذا اعتبر معياريا - هو زيادة تقدمية للحقيقة والبرهان واليقين • وفى نفس الوقت نبذ لضروب الادراك السابقة ، على أنها خاطئة واعتقادية وغير يقينية ، بالقياس الى ثبوت صحتها ثبوتا علميا مؤكدا •

ويوجد ردان على السؤال « ما هى قيمة العلم ؟ » انه ذو قيمة ذاتية «جوانية» بسبب المصلحة الادراكية نفسها ، وهو ذو قيم برانية ، بسبب المصالح الكثيرة التى يؤثر عليها الاهتمام الادراكى ، وفى الحالة الأخيرة يحكم عليه من الناحية الخارجية ، وقد يحكم عليه بأنه جيد أو سئ خارجيا ، سواء أكان من الناحية الداخلية جيدا أم سيئا ، فقد زودت الطبيعة الانسان بالذكاء والشجاعة ، كما لو كانت سلاحا يمكن أن يستعمل فى أسفل سافلين من الشر ، أو أعلى عليين من الخير سواء بسواء ؟ (٨)

(٨) ر • هوكر « قوانين نظام الحكم الدينى (الكنسى) » ١٨١١ ، مجلد ١ /

ان الشكوك الحاضرة بالقياس الى فائدة العلم لا تنشأ من عدم جدواه ، ولكن من نفعيته المفرطة الموهشة التي تخطب خبط عشواء . ان عالم « البرج العاجي » - في أسوأ حاله ، رجل غريب الأطوار عديم الضرر يعيش عالة على المجتمع . اما الخطر فيأتي من العالم الذي ينزل الى ساحة العمل وحلبة الصراع ويضع نفسه تحت تصرف الناس أشتاتا . وحقيقة أن العلم النافع لا يفضل الاستعمال الذي يستعمل فيه ، قد حجبتها عادة التركيز على الاهتمام بفوائده الخيرة ، ونسيان استعمالاته السيئة ، وكذلك حجبتها اتجاهات فلسفية معينة زائفة ، وان كانت ملحة يمكن أن تسمى بحق «مذهب خيرية المعرفة» أو «مذهب التكنولوجيا التطبيقية» . ومذهب خيرية المعرفة هو العقيدة التي غرست غرسا عميقا في الفلسفة القديمة ، والتي لم يلحقها الخزي أو الشين كلية ، أبدا، العقيدة بأن كل المعرفة هي المعرفة للخير، وتميل بالعارف الى السعى وراء الخير . اما مذهب التكنولوجيا التطبيقية ، وهو المذهب القاضى بأن كل التكنولوجيا خير ، أصليا وأتوماتيكيا ، فهو مزيج من أخطاء متعددة ، انه لمن نافلة القول أن تناولها في هذه المرحلة من المناقشة .

والعلم البحث والتكنولوجية العامة كلاهما مفيد ، ولكنهما لا يكثران بالاستعمالات التي يستخدمان فيها . انهما قادران على التطبيقات العملية ، ولكنهما يضعان نفسيهما باستعداد مماثل لأى تطبيق عملي ، ان العلم البحث يصل الى حقائق مبرهن عليها ، ولكنه لا يهتم الا بأن يبرهن على صحتها . ولا يستخدم المختبر العلمى فى المسائل الشخصية لأوليائه . ان البائع يسأل التكنولوجيا عن الفرق بين عشرة وستة ، ويقوم التكنولوجيا بعمليات الحساب ، ثم يقول ان الفرق أربعة ، وبهذا يتمكن البائع من رد بقية الحساب الصحيح الى المشتري ، او يعطيه أقل ، ان ما يفعله البائع ليس من شأن الرياضى . ان عمله (الرياضى) انتهى عندما أجاب اجابة صحيحة على السؤال . ان التكنولوجيا العام مستعد أن يخبر أى انسان كيف يفعل أى شيء ، أيا كان الشخص ومهما كان نوع عمله ، ان المحايد يتمتع بتحرير يعفيه من الالتزام الذى له مزاياه بدون شك ، ولكن يوجد فى نفس الوقت احياء بالتحلل الزائد من كل قيد ، مثل المرأة المتساهلة فى عفتها . واذا كان الانسان سهل المال ، فان ذلك شيء جدير بالاعجاب ، اذ أنه يدل على عقل واسع ، ولكنه يلقى ظلا من سوء السمعة عندما يسمى « تشوشا » .

وثمة فرق بين تشوش العلم والبحث وتشوش التكنولوجيا العامة ، انه يشبه الفرق بين الشخص الذى لا صديق له ، ولكنه قد يؤدى دون فطنة خدمات حبية ودية للجميع ، اختيارا كانوا أو أشرارا ، سواء بسواء ، والشخص الذى لديه كلا الاصدقاء الأخيار والأشرار . ان العلم البحث مفيد فائدة لاحد لها ، أما التكنولوجيا العامة فهي لا نهائية من النفعيات ، ويختلف الأول عن الثانى كما يختلف معمل الكيمياء ، الذى يخلق عناصر الدواء والسم ، عن الصيدلى الذى يخزن الدواء والسم عنده . ان العلم البحث قادر على كل من الاستعمالات الخيرة والسيئة بطريقة غير مباشرة ، أما التكنولوجيا فهي أقرب الى الاستعمال الخير ، وهي أيضا أقرب الى الاستعمال السيء .

— ٩ —

ان اهم حكم خارجى على العلم هو الحكم الأخلاقى . وهو أهم حكم ، لانه يعنى النظام الاجتماعى . فبينما لا يضطر العلم - من حيث كونه علما - الى الاهتمام بعلاقاته الأخلاقية ، فان المجتمع يهتم بها بدون شك ، وهو يسأل الى أى مدى يحقق العلم - وهو ما هو - الهدف الأخلاقى أو يعارضه ، وفى وزن الحساب الأخلاقى ماذا يوضع فى الرصيد الدائن ، وماذا يدخل فى الرصيد المدين فى دفتر الحسابات الجارية ؟

فعندما استعملت القنبلة الذرية لأول مرة للأغراض الحربية صار علماء الطبيعة النووية الأمريكيون جميعا مواطنين صالحين ، بلا استثناء تقريبا . وهجروا معاملهم ، وهرعوا الى واشنطن أو أية عواصم سياسية أخرى ، ونادوا بالحكومة العالمية ، ونظموا فيما بينهم تنظيما يهدف الى انشاء نوع من الضبط للتحكم الخير فى الطاقة الذرية ، وبدا أن المسألة ستحل نفسها ، ذلك لانه اذا شغل كل علماء الطبيعة النووية أنفسهم بضبط الطبيعة النووية والتحكم فيها ، فلن يمضى وقت طويل قبل أن تتلاشى الطبيعة النووية . فكيف نفسر هذا التحول السريع من المختبر العلمى الى المنصة وساحة المحكمة ؟ ماذا كان فى مهنة العلم نفسها مما دفع العلماء ، دون تردد ، وبطريقة أرتوماتيكية تقريبا ، الى أن يهتموا بالعدالة والانسانية والسلام ؟

أولا ، يتميز العلم البحث بفضل العمومية . ان الأخلاق يجب أن تأخذ فى اعتبارها كل شخص ، وتغلب على أهواء الأنانية ، وهى تربط بين مصلحة ومصلحة ، وانسان وانسان . وتحاول أن تحقق الاتفاق فيما بينهم أيا كانوا وأنى كانوا . وبالمثل لما كانت الحقيقة العلمية تعتمد على الدليل الموضوعى ، فانها حقيقة لكل انسان . ويشغل العلم نفسه بخصائص الطبيعة الشاملة والدائمة ، وهو يوجه اهتمام الناس الى ما هو مشترك يربط بينهم ، لا الى ما يفصل بينهم ، الى الأرض التى يشتركون فى وراثتها ، والى ذلك الناموس الثابت للأشياء الذى ينبغى أن يعتبره الجميع نقطة بداية أيا كان نوع الأعمال المختلفة التى يشغلون بها أنفسهم فرادى .

ومما يميز المسعى النظرى انه أيضا غير حيازى وغير آخذ بالشفعة . ان الشهوات والأغراض الانسانية الأخرى ينبغى أن تقضى على موضوعاتها أو تنالها استثناء ، أى على حساب المصالح المعارضة الأخرى . ولكن معرفة امرئ لا تسلب معرفة امرئ آخر . ان المصلحة العملية ، مجردة من ظروفها المعارضة وأدواتها أو نتائجها الجانبية ، مصلحة بريئة تربو ولا تقل بالاشتراك ، ومن ثم فهى تناسب بشكل عجيب مع حياة سعادة متسقة .

ويتعاون العلماء تعاوناً عالمياً عن طريق مهنتهم المشتركة ، تعاوناً يصلح له الناس جميعاً . ان كل شخص من حقه أن يثبت ويعيد التثبت لنفسه ، فى ضوء البيئة العامة - من النتائج التى يصل إليها العالم . فى حين أن العلماء المحترفين يشكلون طبقة أو فئة ، وهى طبقة صغيرة ، وذلك للزوم المران والموهبة ، فان هذه الطبقة ، لا تتطابق مع تلك الاختلافات الطبقية والقومية والعنصرية والدينية التى تقسم الناس شيعاً متباعدة متنازعة ، بل تساعد على إزالتها . ان العلماء يجنحون للدولية ، بالنزعة والمزاج . وتنزع طوائفهم المتعلمة المثقفة الى ضم كل العلماء من جميع المجتمعات . ولقد خلقت هذه « المجتمعات » العلمية المعايير الأولى التى استقرت فوق الفتوق والهوات التى تفصل الجنس البشرى .

وأخيراً - لما كان هدف العلم لا يتحقق عندما يخضع لضغوط اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية أو دينية أو أية ضغوط خارجية أخرى ، وحيث انه

ينبغي أن ينتهج المناقشة والافتناع ، فان مهنة العالم تميل به الى تأييد النظم الحرة .

ولنتجه الآن الى الجانب المدين من الحساب - ان إحدى التهم القديمة جدا ضد العلم ينبغي أن ترفض على الفور ، ألا وهي التهمة التي تقول ان موضوعه موضوع شائن أخلاقيا ، وتنشأ هذه التهمة من الفروض الباطلة التي تقول أن كل العلم فيزيقي ، وان الفيزيكية بهذه الصفة المادية شيء وضيع ، وهو افتراض يرجع الى الخلط بين العالم المادى الفيزيقي بصفة عامة وشبهوات مادية معينة تميل الى الافراطية او التفريطية . فاذا كان المادى بهذه الصفة شيئا وضيعا ، فمن الشائن أن نشفى المريض ، وأن نكسو العارى ، وان نطعم الجائع ، أو أن نتأمل جمال الطبيعة وعجائب الخلق .

اذا كان العلم البحت يعارض الأخلاقية فلا يرجع ذلك الى موضوعه ، ولكنه يرجع الى تفرضه - اذ السعى العلمى ، على الرغم من وجهته العالمية الشاملة ، له أيضا وجهته الضيقة . ان العالم الذى يدفعه غروره أو زهوه أو استغراقه اللاشعورى ، الى توكيد المصلحة النظرية ، بحيث يستبعد كل المصالح الأخرى ، انما هو عدو للأخلاقية التي تأخذ فى الاعتبار كل المصالح ، انه يجنح الى أن يعرض وينأى بجانبه عن كل عمل منظم يهدف الى تحقيق الخير العام . وما دامت مكانة العلم تؤثر على التقدير العام ، فان العالم بهذه القدوة من الاعراض والنأى خليق بأن ينشر فى المجتمع ضربا من عدم الاكتراث الأخلاقى شبيها بعدم اكتراثه .

وعبادة العلم تعمل أيضا ضد الا أخلاقية عن طريق نزاهة العلم ذاته أو حياديته . ان العالم - من حيث هو عالم - يشعر بأنه أسمى من الهوى ، لانه يقف خارج نطاق الهوى أو العاطفة ، ولا يشعر بشيء من حرارتها ، ولا يركب شيئا من مخاطرها ، فحيثما توجد المصالح فهو يعاملها جميعا معاملة متساوية ، وهو يلاحظها جميعا ، ولا يتحمس لأى منها ، يستمد وضاء نظريا متساويا من نجاحها وفشلها . ان معركة الحياة هى مشهده ، بالنسبة لعابد العلم ، فان كل نزاع طائفى أو شقاق أو تحزب يبدو عبث اطفال وساذجا ، بل وجديرا بالاحتقار . ولكن العالم ينسى أنه ، فى نظر رجل الدنيا والأعمال - بكتبه وآلاته - ليس أقل احتقارا . ان عزله فى نظره انما هى تملص ومواربة وهروب .

— ١٠ —

وماذا يوضع فى حساب الدائن وحساب المدين فى الرصيد الأخلاقى المتكولوجيا ؟ وحيث ان التكنولوجيا العامة تستطيع أن تخدم أية مصلحة ، فانها تستطيع أن تخدم المصلحة الأخلاقية ، وتهىء قلعة أسلحة (ترسانة) للارادة الأخلاقية . ان التكنولوجيا أو الاعتقاد بأن التكنولوجيا حميدة اوتوماتيكيا وبشكل ثابت ، يرجع عموما الى وجود بعض النظم الانسانية والمهن التى ترتبط فيها بهدف أخلاقى . ان الطبيب - مثلا - نذر نفسه لمتع المرض ودوائه ، ويتحكم فيه دستور مهنته . وهو فى سعيه وراء هدفه الانسانى يستخدم تكنولوجيات مستمدة من الطبيعة والكيمياء ، وعلم الاحياء . وبالمثل فان العلوم التى تعرف بعلوم الهندسة ترتبط عادة بالأعمال البنائية السلية لبناء القناطر والصناعة والتجارة . ومن ثم فان هذه التكنولوجيات تدین بصفتها الأخلاقية الى الارادات الشخصية أو الأعراض النظامية التى تهيمن عليها .

ان التكنولوجيا فى ذاتها بقدر تتبع وجهتها لا تعترف بولاء قبل للارادة الأخلاقية . انها تستكين دون تردد لأية ارادة سواء اكانت خيرة أم شريرة . ان العالَم الأسير خادم لآسياد كثيرين ، وهو يلبس كل لبوسهم المختلفة . فاذا استمدت التكنولوجيا اذن فضلا من هذه الفنون الاجتماعية التى ترتبط بها بأهداف بنائية ، فهى كذلك تستمد شيئا من فنون الظلم وضروب العنف والجور والفقر والتدمير والابادة والتحقير والفساد التى ترتبط بها بالأهداف المدمرة . ان التكنولوجيا ايضا « ترسانة » الشيطان .

وعقيدة التكنولوجيا ليست أداة طيعة لقوى كثيرة ، قوى للشر وقوى للخير على السواء ، ولكنها تميل الى تركيز الانتباه على الأداة ، لا على الاستعمال الذى دبرت من أجله أصلا ، ان الناس يميلون الى فعل ما يستطيعون فعله بسهولة وكفاءة . والتكنولوجيا المادية تحت الناس على فعل ما هم مهوون لادائه واتيانه بصفة خاصة ، الا وهو خلق المتاع المادى . والمطالب التى يمكن اشباعها بالمتاع المادى تميل الى الرسوخ والاطراد والنمو ، وعندما تتقن الوسائل وتخترع أدوات آلية جديدة ينتقل الاهتمام من الغاية الى الوسيلة .

ومن ثم تقتضى التقوى من الناس الذين يعيشون بعيدا عن بعضهم البعض أن يحجوا الى كعبة مشتركة • ويملى هذا الهدف تكنولوجيا متفوقة فى وسائل النقل • وسرعان ما يصبح الحجاج واعين بالجميل ، أو بالمحرك الآلى أو بالطيران وتكون النتيجة أنهم يتحركون مثل فراشات الماء على سطح البركة دون ماهدف واضح على الاطلاق •

ان الناس يميلون الى فعل ما يستطيعون فعله بسهولة ، وأن يسعوا وراء هذه الأهداف التى يمكن تنفيذها بيسر • ويقال (وربما كان هذا باطلا) ان ما يستحق أن يفعل على الاطلاق يستحق أن يفعل جيدا • وعلى أية حال فانه لباطل ، وان كان انسانيا - أن نفترض أن كل ما يمكن أن يفعل على الوجه السليم جدير بالفعل • ولسوء الحظ أن الأشياء التى تستحق الفعل جدا هى الأشياء الصعبة جدا فى فعلها • ان صناعة البضائع أو تحسين نوعها أسهل من توزيعها توزيعا عادلا • ان صناعة نوع معين من الثلاجات الكهربائية أسهل من رفع مستوى العام للمعيشة ، أو الوصول الى ديمقراطية اقتصادية، ومن ثم يميل الناس الى أن يكرسوا طاقاتهم لصناعة ثلاجات كهربائية ، وإلى الاستمتاع بها وبمحتوياتها •

ان فن السياسة ، بمعنى اكتساب القوة والاحتفاظ بها ، أسهل من فن الحنكة السياسية ، وذلك لوجود تكنولوجيا مبرهن عليها للأول لا للثانى ، ان اعلان الحرب أسهل من الوصول الى السلام ، فتوجد تكنولوجيا نامية جدا للحرب ، ولا توجد تكنولوجيا مماثلة للسلام ، ومن ثم يكرس الناس طاقاتهم لحروب أحسن وأكبر ، مفضلين ذلك على تكريسها للجهد الأقل كفاية لتجنبها •

ولقد قيل ان علاج عيوب العلم هو المزيد من العلم ، ليس المزيد من العلم عشوائيا ودون تمييز ، ولكن امتداد العلم ليشمل ميدان العلاقات الانسانية والنظم ، على الرغم من التطورات الملحوظة لعلم النفس والعلوم الاجتماعية فى الأيام الأخيرة ، فان شروء العصر لا يزال يعزوها الكثيرون للتأخر الزمنى فى ضبط القوى البشرية وراء ضبط قوى الطبيعة المادية

ولكن لا يوجد شخص عاش في المراحل الأولى من القرن الحالى يستطيع أن يؤكد جديا أن شفاء العلل الانسانية يكمن فى تطوير وتنمية التكنولوجيا المسادية . اننا نعرف الآن ما يكفى عن امكانيات مثل هذا التطور ، مما يجعل الانسان يرتعد فرقا من فكرة نجاحه . فاذا لم يكن الانسان مستعدا للاستعمال الحق للتكنولوجيا المسادية ، فهو لا يزال أقل استعدادا للاستعمال الصحيح للتكنولوجيا النفسية والاجتماعية . لقد كان هتلر وحشا أسوأ من قواده ، وكان جويلز أكثر اربابا من جورنج . ان الاستعمالات المدمرة والمفسدة للحقائق الفنية للتكنولوجيا المسادية لها براءة طفولية اذا قورنت بالاستخدام الماكر السيء الحظ ، الذى لا ضمير له ولا قلب ، للعقول الأخرى . ان عصرا سادت فيه فنون الخداع والاعلان والنشر ، واثارة الفوغاء والتلقين الانفعالى ، ليس خيرا بالتأكيد ، من عصر تكون فيه الامور فى نصابها ، وتمتطى الانسانية صهوتها ، (٩) .

وتوجد مسألتان متضامنتان فى تكنولوجيا علم العلم . الأولى هى مسألة « المنهج العلمى » : ما هى الوسائل التى يمكن الوصول بها الى المعرفة الحقيقية المبرهن عليها والثابتة صحتها ؟ والاجابة على هذا السؤال موجودة ضمنا فى المناقشات السابقة لهذه المعايير الثلاثة . والمسألة الثانية هى مسألة الضبط الأخلاقى للعلم ، حتى يتأكد المجتمع من خيريته .

ان الضبط الأخلاقى للعلم يمكن أن يعهد به الى نظام اجتماعى معين ، مثل الضمير او نظام الحكم او القانون او الاقتصاد ، ومثل هذا الضبط ليس ضبطا أخلاقيا الا اذا كانت هذه النظم نفسها خاضعة لضبط أخلاقى . ان العلم لا يصبح خيرا أخلاقيا لمجرد موافقه مع الشعور السائد والرأى السائد ، فقد يكون هذا الشعور والرأى نفسه أعمى ومتحيزا . واذا أريد لضبط الدولة للعلم ، او تنظيمية بالقانون ، أن يكون حميدا أخلاقيا ، فينبغى أن تنظيم هذه السلطات فى وصف هدف الاتساق . ان العلم لا يصبح خيرا بان يكون تحت سيطرة الاقتصاد القائم سواء كان رأسماليا او شيوعيا ، فقد تكون هذه الاشكال من الاقتصاد نفسها ظالمة وعاتية . وبالمثل فان الضبط

الدولى للعلم يبرر أخلاقيا فقط على أساس أن النظم الدولية التى يوضع فيها هذا الضبط هى نفسها يقصد بها هدف رعاية كل المصالح الانسانية ، سواء أكانت مصالح شخصية أم قومية . وموجز القول ، فإذا أريد أن يكون ضبط العلم خيرا طبيعيا ، فينبغى أن تضبط الادارة الأخلاقية ضوابطها .

ولكن يبقى بعد ذلك السؤال العام عن نوع الضبط ودرجته . فعندما يقف العلم مع المقتضيات الأخلاقية فينبغى ألا يقتل . أن العلم البحث نبات رقيق كخامة الزرع . انه لا يستطيع أن يحتمل التشذيب ، أو أن يربط الى وتد من الأوتاد . وهو يزدهر فقط عندما يزود بالظروف الضرورية ، والحاجات اللازمة من التربة ، ويحمى من الأعاصير والطفيليات ، والآفات والتقلبات الشديدة ، فى درجة الحرارة والبرودة ، وبهذا يعطى مجالا حرا ينمو فيه ويزكو بطريقته الخاصة ، بلا عوج ولا أمت . وينبغى أن يتاح له أن يتبع البيئة والبرهان ، وأن ينمو ويتعضى بظهور فروعه متتالية على مسار موصول من البحث الحر .

ولقد اقتضى الأمر جهادا طويلا قبل أن يتمتع العلم بميزاته العامة . وفى وسع المجتمع أن يمنحها ، ليس فقط لأن العلم يدفع ثمنها بحجم وسعة فائدته ، ولكن أيضا لأن العلم البحث بعيد جدا ، ومعزول جدا عن العمل . انه يحتوى على امكانات هائلة من الشر ، ولكن هذه الامكانات لا تتحقق الا اذا حول العلم البحث الى تكنولوجيا . ان ضبط العلم يمكن تأجيله حتى يصبح عند مرحلة معينة من مراحل تطبيقه ، خطرا يخشى منه .

وثمة اعتراف بالفرق بين ضبط العلم البحث وضبط التكنولوجيا ، فى المناقشات المعاصرة للطاقة الذرية . وينبغى عدم ضبط الطبيعة النووية البحتة على نحو يجرد البحث من حريته اللازمة فى أن يتبع البرهان أو البيئة ، وأن يوسع حدود البحث ، وبحيث يحرم الانسان من تطبيقاته الخيرة والسيئة أيضا . ولا لزوم لأى ضبط صارم متزمت ، لأن الطبيعة النووية لا تدمر المدن حتى تتحول الى أسلحة . وبالمثل فان المجتمع يضبط أو يهدف الى أن يضبط نيابة عن مصلحة الانسانية كلها - التكنولوجيات الخاصة المطلوبة لصناعة الأسلحة النارية ، والغازات السامة ، والعقاقير المخدرة ، وهو فى نفس الوقت يحجم عن ضبط البحث الكيميائى .

وتوضح لنا القضية الخلافية الدائرة اليوم حول علم الوراثة فى روسيا السوفيتية ضروب الخلط التى تحقيق بمسألة الضبط الاجتماعى للعلم . ان قضية الخلاف بين انصار ليسنكو ومعارضيه لم تكن هل الصفات المكتسبة موروثية أم غير موروثية . فهذه مسألة يبت فيها علماء الوراثة بالاجراءات التجريبية الدقيقة جدا . وقد يكون ليسنكو محقا ، وقد يكون معارضوه محقين . ولم تكن القضية هل يضع العلماء أنفسهم تحت تصرف قضايا ومشكلات عصرهم الاجتماعية والاقتصادية أم لا ، . فلا يهم فى قليل أو كثير أن يبدأوا ببيولوجية الزراعة أو الأرض ويتوسعوا بعد ذلك ، أو أن يبدأوا من البيولوجية العامة ثم يركزوا بعد ذلك على بيولوجية الأرض ، أو أن يقسموا أنفسهم الى بيولوجيين للأرض ، وبيولوجيين عامين . ولم تكن المسألة هل يصير العلم « كلاسيكيا » أو « حديثا » ؟ اذ ينبغى عليه أن يكون كليهما . ولم تكن المسألة هل روسيا دكتاتورية أم لا ؟ لقد كانت المسألة وهى لا تزال « هل يتدخل الإعلام فى قضية خلافية علمية ؟ هل يبت فى مسألة الوراثة المكتب السياسى ، ويبت فى مسألة كيميائية وزير التجارة » ؟ والجواب واضح ها هنا . ان الأحكام السياسية ، ببساطة ، لا علاقة لها بالوراثة والكيمياء ، لأنها لا تقدم البرهان المناسب أو البيئة اللازمة . انها عاجزة عن اثبات صحتها أو خطئها .

ويرتبط الضبط الأخلاقى ارتباطا خاصا ووثيقا بمبدأ التحررية . فإذا أريد أن يساعد فينبغى أن يدفع بمقود هين لين مسترخ . ينبغى أن يكون العالم حرا فى اتباع الدليل أينما قاده . وينبغى أن يكون حرا فى نقل نتائجه الى العلماء الآخرين ، ومن ثم يحصل على تأكيدهم وتعاونهم . وإذا أريد أن تكون نتائجه متيسرة للاستعمالات الخيرة فينبغى وضعها فى رصيد عام لصالح الإنسانية كلها . ولحسن الحظ ، عندما اكتشف بروميثيوس النار ، لم يضطر الى معاملتها على انها معلومات مصنفة يستعملها قاذفوا اللهب وحدهم ، أو مضمرو الحريق العمد ، أو المرضى بالحبيرة (١) . ان الضبط الأخلاقى للعلم ينبغى أن يجعل نصب عينيه أساسا وفى النهاية علم الأخلاق . ولكن حتى العلم الصحيح للأخلاق لا يقدم لنا ضمانا للخير الأخلاقى . ان معرفة الخير والشر لا تجعل بنفسها الناس خيرين . وقد يبدو محتملا أن الشيطان الذى اختار الشر كان خيرا لاريب فى هذه المسائل .

(١) الحبيرة : هى مرض عقلى يدفع الى حب الحرق أو اشعال النار .

فاذا فرضنا أن العلم الأخلاقي ثا لصحيح ، هو ذلك الفرع من العلم ذو الثمر الغزير من الخير الأخلاقي ، فإنه لن يؤتى ثمره اذا ظل مجرد علم ، ينبغي أن يكتسب الناس ارادة تميل الى الخير ، والحق والواجب . وتعارض الشر ، والباطل والانحراف عن الواجب . ان السعى وراء السعادة المنسقة هو اتحاد بين العاطفة والعقل ، بين الهوى وسعة الأفق . ووظيفة علم ذلك المثل الأعلى هي أن يحدد معناه ، وأن يلقي الضوء على خصائصه ، وأن يزكيه في نظر مثل تلك المصالح الانسانية وضروب التعاطف التي تتأثر بهذه المميزات ، وأن يكشف عن أية وسيلة تمكن الناس من الوصول الى اتفاق أو تحقيق أهداف اتفقوا عليها . ولكن بعد ذلك كله ، وفوق ذلك كله يتبقى بعد ذلك عمل خلق الارادة نفسها . ان الجهاد في سبيل المثال الأخلاقي ليس نزعة انسانية عامة ، انه ليس نباتا معمر ، وانما ينبغي أن يغرس وأن يعاد غرسه ، وأن يغذى ويروى على نحو موصول .

الفصل الثامن عشر

الفن وعلم الجمال

ان الفن الجميل ، مثله في ذلك مثل العلم ، يستمد طابعه المميز من اهتمام مستقل يشار اليه هنا « بالاهتمام الجمالى » . وهذا الاهتمام هو الذى يحفز الى خلق « الفنون الجميلة » ، ويميزها من الفنون النافعة او « التطبيقية » ، او « العملية » وهو يضفى على الأشياء تلك القيم التى تندرج فورا تحت اسم « الجمال » .

ان الناس يفرسون نوعين من الحقائق ، حقائق خضراوات وحقائق زهور . والاختلاف بينهم يكمن فى طابع الاهتمام الذى يدفعهم الى غرسها . ان الخضراوات تزرع لكى تؤكل ، وتزرع الزهور او حقائق الزهور للنظر اليها او لشمها ، وبالاختصار لارضاء الاحساس واشباع لذته . وكلتا الخضراوات التى تؤكل ، والزهور التى تسر الناظرين ، تنمو نموا مفرطا ، والجوع والمتعة البصرية كلاهما يستطيعان ان يجدا مناسبات جاهزة لعملهما . او يمكن ان تدبر المناسبات او تعد اعدادا حتى تلائم عملها . وذلك مثل أن يولد الجوع زراعة الخضراوات ، وينمى الاهتمام برفاة الحس زراعة الزهور . ان حديقة الزهور عمل فنى ، بمعنى أنها شئ ينتج للاستهلاك ، وهى عمل من أعمال الفنون الجميلة لأن الاستهلاك الذى ينتج من أجله هو المصلحة الجمالية لرفاهة الحس ، وهى بهذا تتميز عن المصلحة العملية فى الحصول على القوت .

وهذا انقول قول مبسط تقريبي . اولى . ان مصلحة حساسية الرؤية تمثل المصلحة الجمالية ، ولكنها لا تمثل امكانياتها المتنوعة تمثيلا كافيا . ان للعين تحيزها وتفضيلها . ثمة أشياء معينة يطيب النظر اليها ، وأخرى لا يتلذذ الانسان بالنظر اليها . وللاذن تحيزها وتفضيلاتها ، وكذلك الحواس الأخرى . وكذلك الحال مع اشكال أخرى من الفهم - الإدراك ، المعنى ، الفكرة . كلها لها تحيزاتها وتفضيلاتها .

وينبغى أن يقدم تحليل المصلحة الجمالية هذا المدى لواسع من الامكانيات ، كما ينبغى أن يتناول الفنان أيضا . ان الفن الجميل مصلحة تابعة عملية تدفع اليها المصلحة الجمالية دفعا مباشرا . فاذا كانت مدفوعة هكذا بطريق غير مباشر ، فان صانعها ميكانيكى او عامل . ومن ثم فان البستانى - حتى ولو

كان بستاني زهور ، ليس فنانا اذا كان يعمل من أجل المراتب أو الأجر .
 وصحيح انه اذا كان لم يوجد تمتع جمالي بنتاجه عند نقطة معينة فلن يوجد
 طلب له ، ولا دافع لاستخدامه ، ولكن البستاني المأجور لا يحفز حفزا «جماليا»
 وفي هذه الحالة يكون مهندس المناظر الطبيعية هو الفنان . أو قد يكون
 البستاني نفسه هو مهندس مناظره الطبيعية والمستهلك الجمالي أخيرا . أو قد
 يدبر المرء بستانا أو يفرسه أو يزرعه لكي يستمتع به . ولكنه حتى عند ذلك ،
 قد يكون استمتاعه مؤجلا بحيث لا يسيطر سيطرة مباشرة على عمل البستاني .
 هو فنان بقدر ما يكون اهتمامه بالنتائج مصحوبا بالاستمتاع به ، وبقدر ما يجد
 لذة أو متعة جمالية في صنعه .

وتدفع الى صناعة فرش الألوان والأصباغ حقيقة أن شخصا ما في مكان ما
 يستمتع بالنظر الى الصور ، ولكن الصانع ليس فنانا (الا اذا حدث وكان له
 اهتمام جمالي بانتاجه ، وهذا طبعا قد يحدث) لأن دافعه تجارى . وفي حين
 أن هذا واضح في حالة الانتاج (لتخصص لأدوات الرسم ، فانه صحيح أيضا
 بالنسبة لنشاط الرسام ذاته ، ناقصا الرسم نفسه . ففي تنظيم الاستديو
 واعداد ورق الرسم واللوحة ، ليس الرسام هو الفنان ، إذ في مقدوره أن
 يعهد بمن يؤدي هذا العمل له بوساطة مساعدا استديو . ولكنه عندما يرسم
 يصير الصانع والمستمتع في آن واحد ، ويده هي التي توجه حساسيته
 الجمالية . وبالمثل ينصت الموسيقى الى موسيقاه ، والشاعر لشعره ، ويتحكم
 في كل انتاجه ما يحب وما لا يحب ، بالقياس الى الذوق الجمالي .

إن التاجر ، وجامع الأشياء ، والمؤرخ ومدير المتحف أو الأمين ومزين الجدار
 بالصنوع ومرمم الآثار لا يعطي الأشياء بهذه الأفعال مكانة أوطار الفن الجميل .
 وإذا لم يستمتع بالشئ على النحو الجمالي المميز للمتعة الفنية الخالصة ، فانه
 يشبه البستاني المأجور . وهو أقل اهتماما حيويًا بالفنون الجميلة من أكثر
 الزوار سذاجة لمتحف ، الذي يتلصق فيه أمدًا طويلا لأنه يحب المشاهدة . إن
 الذي يطرب للشعر ويتذوقه ويستمتع به ، دون الناشر أو الناظم أو حتى
 القارئ هو الذي يجعل منه شعرا .

وها هنا إذن جوهر المسألة الذي ينبغي ألا يغيب عن فاطرنا وبتيه وسط
 التعقيدات والأنكاث الواسعة للجانب الجمالي من الحياة : ثمة طرب ومتعة في
 الفهم ، ولذة في الوعي أو التنبيه نفسه ، يتنوع بتنوع موضوعه . إن الشئ

الذى تطيب رؤيته ، وليس الشيء الذى يحسن أدائه ، أو حتى يحسن اعتقاده ،
هو الذى له قيمة جمالية •

ويفسر هذا التحليل التعزيز المتبادل بين الفن الجميل والفن النافع • ان البيت الذى يبنى ليكون مأوى ، بحيث انه لولا هذا المأوى لما بنى على النحو الذى بنى عليه ، أو لما بنى على الاطلاق - هو نتاج للفن النافع • اما البيت الذى يبنى لارضاء الحساسية الذوقية ، واشباع الحاسة الفنية ، بحيث انه ليبنى بهذه الطريقة ، حتى ولو لم توجد رغبة فى ان يكون مأوى ، هو نتاج للفن الجميل • ولكن البيت يبنى عادة لكى يوافق المصلحتين معا - لكى يكون مأوى ولكى يسر ويروق ويلذ عين الناظر • أو قد تكون فائدة المأوى هى فى ذاتها لذينة للعين ، كما ينهب الى ذلك اصحاب المدرسة « الوظيفية » للعمارة • وقد لا يعنى هذا ان فائدته وجاذبيته الجمالية شيء واحد ، ولكنه يعنى ان مقتضياتهما تتلاقيان بدرجة ان النتائج أصبح مباركا مباركة مزدوجة ، وذلك كان يكون المأوى بناء تذكاريا ، أو ان يجد الانسان ملاذا فى بناء تذكاري يهوى اليه فؤاده • وشبيه بذلك ان يخدم الاعلان مصلحة تجارية ومصلحة جمالية • وقد يخدم المصلحة التجارية خدمة أحسن لأنه لتأيد جماليا ، ولكن المصلحتين مع هذا تختلفان كما يبدو فى حقيقة ان احدى المصلحتين فى هذا المزيج قد يضحى بها فى سبيل الأخرى •

— ٢ —

ان نسج المصالح الجمالية مع المصالح العملية والادراكية نسجا وثيقا يجعل من الصعب تتبع خيطها ، ويفسر عموميتها بنوع خاص وبعد صيتها • ولا يكفى أن نقول ان المصلحة الجمالية مصلحة مشتركة للناس جميعا - فانه توجد مصالح كثيرة مثل هذه ، أو ان أعمالها تصنع تراثا مشتركا ، أو انها مثل المصالح المتخصصة قد نمت واتسعت وتفرعت ، أو انها تنتظم التعاون المنسق المنظم للخبراء الفنيين وأهل المهنة ، أو أنه كان هناك ولا يزال تحسين مستمر للحساسية الجمالية والاستمتاع ، اذا كان هذا صحيحا • صحيح أن هناك أساسا لتأكيد أن تأثير كثير من هذه التطورات قد يقلل من شأن الفن ويزهد فيه ، بدلا من أن يزيكه أو يرفعه - أو يجعل منه مجرد هواية أو شغلا ولها فى لحظات فراغ الانسان وكسله • وانها لشكوى شائعة عامة فى محلهاء

ولها ما يسوغها ، ان المصلحة الجمالية التى كانت ترتبط يوما ما بكل شكل من ضروب الفائدة ، وبالتجربة المشتركة للناس العاديين قد فقدت مكانها الضحيح فى الحياة بسبب ما أصاب عبادها من حصر ، الأمر الذى أدى الى خسارة لها وللحياة التى جردت منها • ان التبتل هنا ، كما هو فى أى مكان آخر - قد يشتري التركيز على حساب البوار والجذب والعقم •

ان عمومية الاهتمام الجمالى عميقة وأساسية ، وهى ليست مشتركة بين الناس جميعا فحسب فى كلم المصور ، ومن كل الأجناس والأمم والأوطان ، وانما هى مشتركة ، على الأقل من حيث كمونها ، بين كل المصالح • ان كل اهتمام ، فى توسطه ، يحتوى مناسبة للاهتمام الجمالى ، ان لم يحتو على وجود فعلى لها • ان الاحساس البصرى بالحديقة قد يكون نقطة انطلاق للفعل - فيقتلع الحشيش أو يشذب فرع • وقد يولد توقعا - البرعم الذى ينضج غدا ، أو قد يسر النظر فقط • فاذا أعطى المرء أى منظر أو أية حالة ، أو أى محتوى أو طائفة من العناصر سواء أكانت محسوسة أم معقولة وقد ترتبط بأى من هذه المواقف الثلاثة أو بها كلها : فقد يفعل الانسان شيئا حيالها ، كما يحدث فى الممارسة العملية ، وقد يعتقد شيئا فيها ، كما هو الحال فى الادراك ، وقد يهتم بها الانسان جماليا • ان مناسبة الانشودة الخلوية التى ينادى بها المحب محبوبته فى الليل ، قد تتناول بأحدى طريقة من ثلاث ، أو بها جميعا : فقد يقنف الانسان المغنى بحذائه ، أو يستجيب لندائه ، وقد يسمى ليعرف من هو ويترك الأمر عند ذلك ، ويفرغ من أمره ، أو قد يصغى الانسان مسرورا لانغامه ، أو يضيق بها ذرعا •

وثالث هذه الاختيارات هو الاهتمام الجمالى • فلا يوجد اهتمام عملى أو ادراكى لا يثيره أو يفريه • ولا توجد حالة ، سواء أكانت عملية أم ادراكية ، ليست أيضا حالة جمالية • ولا يوجد موقف جمالى لا يفري بالمعرفة أو الفعل • وأيا كان نوع الموقف الذى يسيطر ، فسيحمل الأخرى على ظهره ، أو يأخذها فى طريقه • ان كل موقف ينتقل بسرعة ودائما الى أحد المواقف الأخرى • وهذه المرونة والحلق للتمازج المتداخل حقيقة لا مرء فيها ، ولكنها مع ذلك لا يجوز أن يسمح لها بأن تحجب الفروق ، أو تحجب حقيقة أن الاهتمام الجمالى له دافع متميز خاص به • واذا لم يعترف بهذا فليس من الممكن فهم قيمه الجوانية الخاصة أو تفاعله مع المصالح أو الاهتمامات الأخرى •

— ٣ —

إن الفن الجميل خلق أو ابداع يحافظ الاهتمام الجمالى ، وهو يدين بقيمته الى الاهتمام الجمالى الذى ينطوى عليه • ان لب الموضوع اذن هو الاهتمام الجمالى • وتبدأ المناقشة بعد ذلك بدراسة مميزات الخاصة • ويستطيع الانسان عند ذلك أن يفهم الخصائص التى تميز موضوعاته وأساس جاذبيتها وبمقدورها يستطيع الانسان أن يدرس الفن والاهتمام الجمالى من حيث علله وظروفه ، ويحدد بعد ذلك المقاييس التى يقاس بها قياساً صحيحاً •

ان الاهتمام الجمالى نشاط هادف — هو ضرب من المعالجة أو التناول يهيم موضوعه الظرف المناسب • ولما كان هدف الجوع هو الغذاء الذى يؤكل ، أو موضوع الجشع اقتراح المال ، فإن موضوع الاهتمام الجمالى هو الشيء الذى يستمتع به بطريقة خاصة • والخطوة الأولى نحو فهم هذه الطريقة هي الاصرار على أنها نشاط • وكونها نشاطاً يتضح حتى فى تلك المناسبات من الاستغراق أو الذهول ، التى تبدو فى ظاهرها سليمة جداً • ثمة رجل يجلس على جانب التل فى الصيف المبكر ، مستمتعاً بصوت الطيور ، ومنظر المراعى الخضراء ، وشكل التلال البعيدة ورائحة الأزهار ، ولا يحركه شيء لأن يغير منظر الأرض ، أو يقيم معبداً على الغدير ، أو يبنى منزلاً ، أو يقضى على الحشرات التى تأكل أشجاره ، وهو راض بأن يأخذ الأشياء كما هي ، ولكن عمله مع ذلك عمل ديناميكي حركي • أقلقه وسترى • ان ملكاته مشغولة ومنهمكة اكباباً وقصداً ، وهى جذرة تحميه من أن يقاطع • ان رفع « المرأة أمام الطبيعة » هو وصف مضلل جداً ، سواء للفن أو للاستمتاع الجمالى نفسه ، الا اذا ركز الانسان على « الرفع » لا « المرأة » •

ان الاهتمام الجمالى نشاط تأملي — ولا توجد كلمة خير منها ، على الرغم من انها توحى بالسلبية • وقد يقال حقاً ان جوهر الموقف الجمالى يكمن فى أنه نوع من النشاط السلبي وعلى الرغم من أن الاصطلاح « تأمل » يستعمل فى بعض الفلسفات ، اسماً للمعرفة ، فقد يؤخذ — دون كبير اعتداء على الاستعمال — على أنه يعنى أن يكون أمام العقل ، سواء كان بالعرض أو بالتمثيل ، ولكن

دون إثارة للمصلحة الإدراكية ، أو أية مصلحة إلا أن يظل قذفا أمام العقل (١) .

والحقيقة البسيطة هي أنه لدى الناس تحيز في الفهم أو التصور . إن العقل يفضل استضافة موضوعات معينة على أخرى ، وهو يجد أن بعض المتع أكثر متعة من غيرها ، دون اعتبار لحقيقتها أو برهانها ، وبصرف النظر عما يفعله حيالها ، إذا كان ثمة ما يفعل . تأمل شهادة وروذ ورث في قصيدته « أبيات كتبت على دير تبترون » :

طافت بى روح الشلال الهادر كأنها الوجد :
الصخرة الشاهقة والجبل والغابة العميقة المعتمة ،
كانت ألوانها وأشكالها عندي شهوة ،
وشعورا وحبا ، غنية عن أى سحر أو فتنة نائية ،
آتانيها الفكر ، شغفا وهياما
فى فؤادى . . . ، لا من أى ولح خارج مقلتى .

ثمة أخطاء فى هذا التعبير . إن عاصفة وردز ورث « للشلال الهادر » ، كأنها الوجد ، اقترضت من الأذن لا من العين . وهو يستعين أكثر من ذلك ، وبمزيج من السخاء والفيض ، . . . ، من كل سحر أو فتنة نائية آتانيها الفكر . إن الاهتمام الجمالى ليس ضربا من العياذ بأية حاسة واحدة مفردة . من الحواس مستبعدا الحواس الأخرى ، أو مخاطبة للحس دون الفكر . ولكن الشاعر يشهد بلا ريب على وجود الحافز المستقل لمتع الإدراك - وهى متع ممكنة دائما

(١) ثمة سند جيد لهذا الاستعمال . ومن ثم يتحدث لوك عن « الاحتفاظ بالفكرة التى تستحضر (الى العقل) فترة من الزمن منظورة فى الواقع من الأمر ، ويسمى هذا تأملا : ويضيف س.س. بيرس عند اقتباسه لهذه الجملة أنها : « (١) مطولة (٢) طوعية (٣) وأنها فعل » : بعض نتائج أربعة ألوان من العجز » ، مجلة الفلسفة التأملية ، ١ - ٢ (١٨٦٧ - ١٨٦٨ ص ١٩٥٢ حاشية . والاقتباس من لوك مأخوذ من « مقالة عن الفهم الإنسانى » ، الجزء الثانى ، الفصل العاشر الفقرة ١ ب وانظر أيضا الجزء الثانى الفصل ١٩ الفقرة ١ .

ولكنها لا تتذوق غالباً ، بسبب ضروب الاكباب الادراكي والعملى * ويزودنا الشاعر جون كيتس بشهادة مماثلة فى رسالة بعث بها الى صديقه جون هاملتن رينولدز :

والآن ... انه لانبيل واسمى للمرء أن يجلس مثل جوبيتر (أبى الآلهة)
بدلاً من التحليق والطيران مثل عطارده * دعنا اذن لا نطوف فى كل مكان *
هلويعين ، ونجمع العسل مثل النحل الذى يطن هنا وهناك بنفاد صبر من معرفة
ما ينبغى أن يهدف اليه ، ولكن دعنا نفتح اوراقنا مثل الزهرة ونكن سلبيين
ومتلقين * وسيكون عصير الشجرة لحماً نأكله ، ويكون الندى شرابنا * ولقد
قادنى الى هذه الآراء يا عزيزى رينولدز - جمال الصباح وقد ألم باحساسى
بالمفراغ والكسل * لم أقرأ أى كتب - وقال الصباح اننى محق - ولم تكن
لدى فكرة الافكرة الصباح ، وقال طائر الدج اننى محق (٢) *

وقد اوردت هذه الفقرة لمقابلتها بين « التحليق والطيران مثل عطارده » ،
« معرفة ما ينبغى أن يقصد اليه » ، وبين التأمل الذى يشبه تأمل جوبيتر لموكب
العرض * بيد أننا ينبغى أن نعذر الشاعر لعدم تنبيهه واخفاقه فى فهم أن
التلقى الذى يتحدث عن ضرب من النشاط * ان « فتح اوراقنا مثل الزهرة »
ونظراً فاتحين لها هو تركيز للانتباه * انه ليس كائناً مستحوذاً علينا ولكنه
استحواذ لنا ... نحن فيه الطرف الايجابى على الرغم من ظاهرة « السلبية
والتلقى » *

والاهتمام الجمالى اهتمام مطول * وما يطول ليس لحظة واحدة ، ولكنه
« كل » ، يبقى فى الزمان ، ويتطلب تقدماً داخلية فى الزمان * وفى التركيبات
الكبيرة ، سواء اكانت موسيقية أم بصرية أم أدبية ، قد لا يمكن فهم كنه وحدة
الكل الا فهماً ضئيلاً ، أو قد يدرك كنهها أشخاص لهم قدرة متمرنة على فهم
الواسطة الفنية الخاصة * وذلك يتوقف على مقدرة الموضوع الجمالى على
المحافظة على التشابه خلال التغير أو اشتمال «الكل دفعة واحدة» على تركيب واسع
الانتشار على نحو ما *

(٢) من « الرسائل المختارة لجون كيتس » حقوق الطبع محفوظة ١٩٥١ ،
الناشر : صموئيل تريلينج ، فرار ، ستراوس وينج ، ص ١١١ - ١١٢ .

والجانب الآخر من النشاط الجمالى هو تلعبته أى اشارته الجزئية أو اجازته لاستجابات « الحياة الحقيقية » . انه يعيد أشكالا من السلوك الصريح العلنى ، ولكنه يقف عند هذا الحد ولا يلتزم . والمثال الشائع هو مثال المتفرج فى مسرح ، الذى على الرغم من أنه قد يجاهد فى سبيل الحصول على مقعده ، أو يضيق ذرعا بالرجل الذى يجلس أمامه ، ويمنعه من الرؤية الواضحة ، الا انه لا يتدخل مدافعا عن البطلة التى يهاجمها الرجل الشرير . انه يستشعر العداء ، وهذا الشعور يحرك فيه نزوعا ، ولكنه يفصل تروس الآلة عند نقطة معينة ، كمن يوقف عمل محرك السيارة بالضغط على جهاز الحركة ، وان كان المحرك لا يزال يدور . ان الفرق بين المباراة الرياضية وبين المعركة يدور حول نفس النقطة . فثمة شىء من حرارة الصراع فى كل من اللاعبين والنظارة ، ولكنها تتوقف عند نقطة معينة لاتتعدى الا اىذاء الخصم . ويتم الاستمتاع بهذا الضرب من النشاط على نحو يشبه الاستمتاع بالرقص أو بالمنظر التمثيلى . على أن الخط الفاصل صعب تحديده وكثيرا ما يتخطى . ولكن ثمة اختلافا فى المبدأ يميز بين الشىء الجمالى التلعابى والشىء العمل « فعلا » .

وهذا الطابع المنفصل أو التلعابى للاهتمام الجمالى هو الذى يفسر تناقض المأساة ، ويعطى التفسير الحقيقى لنظرية أرسطو الشهيرة عن « الاثر التطهيرى » *Katharsis* ، ولقد قاست هذه النظرية لاشارتها الى أن الانفعال هو شائبة من الشوائب ينبغى تطهير الجهاز النفسى منها بشكل ما أو أن التخلص منها يؤدى الى الفرج . وجوهر الموضوع هو أن الاحساس بعاطفة احساسا ودودا أو تلعبيا يعطى متعة من الفهم أو الادراك ، تنسخ ما يصاحبها من غم أو حسرة ، ويبطل مفعولها . ان القيمة الايجابية الجمالية للمأساة تعتمد على الفرق بين « أن يكون الانسان خائفا حقيقة » وبين تذوقه لطعم الخوف . والحزن والغضب اهتمامان سلبيان وتتغلب الاستجابة السلبية فى العاطفة « الحقيقية » . ولكن اذا أوقف الانفعال فان الحزن لا يوازن بالاستمتاع التاملى (٣) .

(٣) ان الانفعال التلعابى هو أيضا أقل حدة . أنظر هـ . زنسر « كما أتذكره » ١٩٤٠ ص ٤٣٥ - ٤٣٦ . « ان الشاعر يمسك بالعواطف عند أعلى درجات جراتها المحتملة قبل نقطة الذوبان ، وهو يستطيع أن يمسك - فى هذه الحالة الكلمة دائما فى كلماته وأوزانه - تلك المشاعر والأفكار التى تمر بسرعة كبيرة فلا تستطيع عقول الناس العاديين أن يمسكوا بها » .

وأول خطوة فى تحليل الموضوع الجمالى هى أن نعترف بوجود موضوع للاهتمام الجمالى . ان الموضوعية بمعنى الخصيصة العامة الوليدة ذاتها المميزة للاهتمام الجمالى لا تتضمن الوجود ، ولكنها تعنى (فى أقصى مفهوم مجرد للوجود) أن هناك تعالقا أو ارتباطا سلبيا للفعل الجمالى - وجود شيء يستمتع به جماليا - ويمكن وصفه ونقله . وتوجد ثلاث فئات متميزة للأشياء الجمالية : الصفات الحسية ، والعلاقات والطرز الحسية ، والتمثلات أو الأفكار .

ولقد شهد برنارد بيرنسون على حدة شغفه واهتمامه بالصفات الحسية . فقد تحدث مشيرا الى طبق مزين من كابيو صنمه السيد هورجيو عن «اللمعان الخاطف للإبصار للألوان الياقوتية والآلئ الدرية» ، وقال «انى أحب أن أجلس حيث أستطيع أن أحصل على الضوء المائل على أحد أطباقه ، وعند ذلك انظر اليه ساعات» (١) .

وثمة مذاق حسى أو نكهة حسية ، تتفاوت حدة وقوة . ومن ثم اكتشف علماء النفس بعض تفصيلات حسية عامة ، فاللونان الأحمر والأزرق هما أكثر الألوان بهجة ، والأصفر أقلها ، والحلو لذيق ، والمر منفر ؛ والروائح المتعفنة والمحروقة مكدرة ، وروائح الفاكهة والتوابل ممتعة نسبيا (٢) . وقد تكون الصفات الحسية نفسها أشياء جمالية ، ذلك مثل الاستمتاع بحائط غير مزين لأن لونه أخضر ، أو البحر أو السماء للونهما الأزرق ، أو بنغم الزمار لسلساله . وقد تعطى المتعة الحسية قيمة اضافية لأشياء تمثل بأداة حسية .

ان دعوى أن الصفات الحسية تصلح لأن تكون موضوعات جمالية ، أمر من الواضح أنه غير مقبول . ويوجد استمتاع جمالى لا للصفات النغمية فحسب

(١) مقتبسة من رسالة لم تنشر حررت من برلين فى السادس من أكتوبر سنة ١٨٩٠ ، ان شدة اهتمام هذا الكاتب بتأمل الأشياء الجمالية يؤكدها تغلبها على تعبها الجسماني الذى يتعرض له بصفة خاصة . وهو يقول عن نفسه انه يجلس ساعتين لا يفعل شيئا الا أن ينظر الى «جاستون دى فوا» فى معرض ليشنتنتشتين فى فيينا . ويتحدث عن نفسه وكأنه معلق على قضبان ويرتعش من الاعياء بينما ينظر الى اللوحات الفنية فى درسدن (رسائل حررت فى أكتوبر ونوفمبر سنة ١٨٩٠) .

(٢) د . ح . بورنج وآخرون ، مجلة علم النفس ، ١٩٣٥ ، الفصل ١٥ .

ولكن لعلاقات الأنغام ، وذلك كتفضيل الثالثة الكبرى على الثانية الصغرى فى الطبقة الموسيقية الثمانية • وكل واسطة حسية لها أيضا تراكيبها الخاصة علاوة على نوعيتها ، ولها علاقاتها المتداخلة بين النوعيات ، ولها ضروب التقابل والتمازج والتشابه والتكرار والتدرج ، والفواصل ، والتتابع المنظم ، وهى تشمل كل التغيرات مثل الشدة والتشبع أو طول المكث لكل صفة • ان تباديل وتوافيق الاختلافات الحسية ، حتى داخل مجال واسطة حسية واحدة ، مثل المسموع أو المرئى ، لا يحصوها عد ، وهى تفوق بكثير العدد الذى يمكن أن تزودنا به اللغة العسادية • وخارج بعض الحدود الضيقة نسبيا ، فلا اسم لها ، ويتعين عليها أن تؤلف كلماتها الخاصة بها • ولكن لا لزوم لأن تكون التراكيب الحسية مقصورة على واسطة حسية واحدة • ان الرقص مثلا يجمع بين صفات مسموعة ومرئية • وعندما تضاف الصور المحسوسة إلى الاحساسات يضاف مدى جديد للمكانيات • ويتحكم الشعر فى أكبر مجال للمكانيات ، لأنه صور مستمدة من كل الحواس ، الى نواة كلامية لها خصائصها وأشكالها الخاصة بها • والقول بأن امكانيات التركيب الحسى لا نهائية ، انما يقرر حقيقة واقعة • لأن كل أبعاد الصفات وصل قابل للتقسيم الى ما لا نهاية • والحدود الجمالية الوحيدة هى الحدود التى يفرضها فعل التأمل •

ومن الممكن الا تسكون للاهتمام الجمالى موضوعات أخرى سوى الصفات الحسية وتراكيبها • ان عبارة « موسيقى مطلقة » تستعمل للدلالة على تحديد الموضوعات الجمالية ، بحيث تقتصر على صفات وتراكيب الأنغام • ان رسم اللوحات الفنية الذى لا يتخذ لنفسه موضوعا سوى صفات وتراكيب الألوان أو الخطوط ، يمكن بالمثل أن يشار اليه على أنه « رسم مجرد » • ونفس الامكانية توجد فى حالة كل واسطة حسية • ان الصورية ومذهب جرتروود شبتين فى الشعر توحيان تنقييد مماثل فى الأدب •

وخارج مجال الموضوعات المعروضة حسيا يمكن المجال الذى لاحد له أيضا للموضوعات المثالية أو التمثيلية • ان أى شئ يمكن أن تكون عنه فكرة ، من الممكن أن يمثل جماليا • ان الاهتمام الجمالى لا يخضع لى أمر ينظم اختياره لموضوعه ، الا طلبه الخاص أن يكون ممتعا تأمليا • فقد يجد موضوعه فى الطبيعة ، أو فى الحياة الانسانية • ولكن لا يوجد التزام يفرض عليه أن يفعل

أيهما • ان موضوعاته قد تتفق وقد لا تتفق مع المؤلف أو المعتاد أو الموضوعات الجاهزة الحاضرة للفهم العمل العادى •

ان النمر ، « النمر الذى يلتهب لمعانا » ليس مجرد موضوع حسى بحث ، وانما موضوع ادراك ، له معانيه الادراكية والعملية • وقد يكون أيضا موضوعا جماليا • ثمة شبح مخطط يعبر طريقى • فاذا اطعت اهتمام المعرفة ، فأننى احكم بأنه نمر ، ويعنى ذلك أننى اتوقع سلسلة معينة من المظاهر المقبلة ، وأعد نفسى لها ، بحيث اذا ظهر هز للذيل يدل على الوداد ، فان الدهشة تصيبنى • واذا اطعت اهتمام المحافظة على الحياة ، فأننى اطلق بندقيتى فى اتجاهه ، فاذا ما استمر فى توجهه نحوى ، فأننى خليق بأن اصاب بخيبة أمل • او اذا اتبعت اهتمامى الجمالى ، فقد أجد لذة فى تأمل النمر ، بشرط أن أكون وراء حائط أو فوق شجرة ، أو بشرط أن يكون النمر - وهذا أحسن - نمرا شعريا أو مصورا • ولكن النمر كموضوع للتأمل يشمل الى حد ما مميزاته المحكوم عليها ، وما ينبغى أن يفعل حيالها ، ويعنى هذا التوقعات الأولى وسلاسل الاستجابة - شئ سيأكلنى - شئ ينبغى ، أن تطلق عليه النار • وهذه السلاسل من التوقع والاستجابة أمور جزئية فقط أو تلعبية ، ولا انفذ شيئا منها ، ولكننى أتحول من احداها الى الأخرى ، ومن ثم أذوق وأطعم جوهر النمرية •

على أن موضوع الاهتمام الجمالى لا يلزم أن يكون واحدا من فصيلة معترف بها ، مثل النمر ، ولكن قد يكون فكرة مجردة ، مثل المرونة ، أو الرشاقة ، أو التلصص ، أو القوة ، أو الحركة ، أو حب أكل اللحم • وقد ترتسم فكرة أو أكثر من هذه الأفكار بتمثيل النمر ، يجعل الخصائص الأخرى للنمر تابعة والتركيز منضما على « الابتسامة على وجه النمر » • ولكن هناك دائما خطر أن تؤكد المميزات الأخرى نفسها ، وتحجب القصد المحدد • وقد ينجم الشك فيما اذا كانت الصفة المجردة يصورها النمر ، أو أن النمر تصوره الصفة المجردة • ان ما يسمى « بالفن المجرد » يقصد به تفادى هذا الالتباس بحذف النمر كلية ، وتمثيل المميزات المجردة مباشرة بتراكيب حرة للخط واللون • ولا يمكن تحقيق ذلك بسهولة ، لأن التراكيب البصرية المستخدمة تميل فى نفس الوقت الى الإيحاء بالشئ المؤلف الذى تجسم فيه • ان التركيب الذى يقصد به أن يصور الصفة الشبيهة بالنمر يعميل الى أن يشبه النمر ومن ثم يدرك نمرا •

ويمكن تعميم هذه الصعوبة • ان كل لغة تستخدم لتمثيل شيء ، ليس فقط اللغة فى المعنى الدقيق ، ولكن كل وسيلة حسية ، لابد وان تكون لها المعانى الجاهزة المعروفة من قبل ، المعتادة والادراكية التى يستحيل تجريدتها منها • وتوجد هذه الصعوبة فى حدها الاقصى فى الأدب حيث لا يمكن أبدا تطهير الكلمات من معانيها المعروفة من قبل ، واذا أمكن فعل ذلك فانها لا تصبح كلمات • ان الكتابة الفنية ، وبخاصة الشعر ، يمكن أن يقال انها مشغولة فى صراع شامل لتحرير الكلمات من المعانى المعتادة ، وذلك باستعمال كلمات ذات معان معتادة فعلا • وتوجد الموسيقى فى الطرف الآخر ، لان التراكيب النغمية لا تطابق الأشياء وأحداث الحياة اليومية على نحو وثيق ، على الرغم من أنها تشبه فى صوتها القطار أو صراير الحيوانات أو دوى الرعد •

ان السؤال الذى يتردد فى ذهن الرجل العادى الذى ليس من أرباب العلم ، والذى يسأل عن أى عمل فنى : « ماذا يعنى هذا العمل ؟ هو فى العادة يسأل عن الشيء المألوف فى الحياة اليومية الذى يعنيه العمل الفنى - هل هو نمر أو فيل أو رجل أو جبل ؟ فاذا لم يستطع أن يعرف المعنى بكلمات معروفة من قبل ، فانه يشكو من أنه غير قادر على « فهمه » • والجواب السديد - فى كثير من الحالات - هو أنه صفة أو خصيصة مجردة ، أو شيئا ابتدع لا يدل عليه الا الواسطة الفنية نفسها • ولم يوضح انصار الفن المجرد الموقف باستعمالهم التعبير « غير موضوعى » • ان كل فن - مهما كان مجردا - ومهما ابتعد عن مجال المعانى الكلامية الموجودة ، له موضوع ما •

وهذا هو السبب الذى يجعل من الخطأ أن نفترض أن الفن ينبغى أن يفهم بسهولة ، أو أن يفهمه عامة الناس • أن أقل خط للمقاومة هو خط العادة - التعرف على المألوف • ان الموضوع الجمالى لابد وأن يختلف دائما الى حد ما عن الموضوع المألوف - والا فلن يكون الشيء الجمالى مائلا للأصل فى جودته • فاذا سلمنا بذلك فقد يكون من المشروع أن يتطلب الاهتمام الجمالى أى درجة من المجهود ، بشرط أن يكون هناك بعد المجهود موضوع واضح ولا لبس فيه • ان الاعتراض على « الجاذبية العلمية » ليس على أساس عدد أولئك الذين يستجيبون لها ، ولكن على أساس تحديدها بالعادات القائمة • ويوجد تعليم لحب « ما لم يحبه الانسان من قبل » - وازدادة لأرض جديدة الى ميدان علم

الجمال • ان الموضوع الجمالى مثله فى ذلك مثل نظرية علمية جديدة - قد يفهمه الجميع بعد حين ، وان كان لا يفهمه فى اول الامر الا المجددون • ولقد تحدث شاعر معاصر عن تفضيل « سهولة صعبة على غموض سهل » ويشير هذا الى رياضة - « فهى » بسيطة عندما تفهمها « ولكن ليس من السهل فهمها » (١) •

على أن الموضوع المثالى - فى الفن والطبيعة ، انما يرى من خلال واسطة حسية • ومن ثم فلا بد من أن يوجد بون بين الموضوع المثالى وتجسيمه الحسى • وسيجده فعل التأمل الجمالى ، ولكنه لن يظهر تطهيرا كاملا من الظروف التى يوجد تحتها • وسيكون منطقيا تقريبا أو رياضيا تقريبا أو فكريا تقريبا ، مثله فى ذلك مثل الحدث الطبيعى المادى الراهن • وستبلى حوافه بشكل ما ، وستطمس معالمه ، وتكسر قواعده • وعلى منوال التشبيه الأفلاطونى المعروف نقول ان موضوعه الجمالى الكلى سيكون الشئ المضاء لا الضوء ، وسيكون الانعكاس لا الشمس نفسها • ان الموضوع المثالى يجسم فى تركيب حسى ، وهذا بدوره يجسم فى صفات محسوسة ، وفى النهاية فى فعل الاستمتاع • أو يتقدم فعل الاستمتاع من خلال سلسلة من الطرق الكاشفة - من الصفات الحسية الى التراكيب الحسية ، ومن التراكيب الحسية الى الموضوع المثالى الذى يكون نعمة ثلاثية أو بركة مثلثة الرحمت •

ان الموضوع الجمالى هو ذلك الموضوع الذى يستمتع به جماليا ، والاستمتاع الجمالى هو الذى يضىء على الشئ قيمته الجمالية • ولكن الشعور بالمتعة وموضوع الاستمتاع يميلان الى أن يمتزجا فى لحظة الاستمتاع ، وألا يتميزا الا بالتحليل • ويختلط الموضوع مع الشعور بدرجة يظهر الشعور بها صفة من الدرجة « الثالثة » للموضوع ، ويصبح الاستمتاع المستقى من الموضوع هو متعة الشئ • ان العناصر الحسية الخارجية والعناصر الوجدانية الاستبطانية تمتزج • وهذه الطريقة من الوصف غير معترض عليها ، ما دام لا ينسى أن الامتزاج يعنى العناصر الممتزجة • وينبغى ألا يسمح لها بأن تمحو التمييز بين الاستجابة المهتمة ، وبين ذلك الذى يوجد مناسبة الاستجابة • وهذا الأخير عندما يستجاب اليه يصير الموضوع المنطقى للأحكام التى تعتبر فيها

(٦) ب • فيريك « شعر نقى ، وسياسة ملوثة وازرا باوند » ، شرح ، ١١ (١٩٥١) ص ٣٤٦ •

القيمة الجمالية فعلا • وإذا لم يحتفظ بالتمييز فمن المحال تفادى القول الدائرى بأن المتعة الجمالية هي التي يستمتع بها جماليا •

وبقدر ما تكون المتعة انفعالية فإنها سوف تتضمن ذبذبات عضوية ، غالبا ما تشاكل في تراكيبها ، تراكيب الموضوع المحسوس • وإذا أطنبنا في هذه النقطة فإن الانسان يستطيع أن يقول ان في المتعة الجمالية دائما عنصرا معيناً من الرقص مهما كان دفيئا ومدمنا • ان الدق الرتيب على نغمات الموسيقى ليس الا علامة واضحة خارجية للعلاقة الداخلية للاستجابة للشيء • ان الكائن العضوى يمثل في نفسه ، بدرجة ما في نفسه ، ودورته الدموية ، أو تقلصاته العضلية وتناسقها الحركى ما يبدو مرثيا أو مسموعا • وثمة تواز وتناسق ، وانسجام في النغم ، ونوع من « الدوزنة » بين الذات والموضوع ، ومرد ذلك الى تركيبهما المشترك (٧) •

ولم نذكر الى الآن في عرضنا للموضوعات الجمالية تلك الأشياء المادية التي تعلق على الجدران ، أو توضع على مقدم الأبنية ، والتي تؤثت المتاحف والمنازل ، والتي يشتريها الناس ويجمعونها ، والتي يجاهد الناس لانقاذها من الدمار • والحقيقة هي أنه فقط في مجال الفن البصرى ، وفي الاستمتاع بالطبيعة ، يكون أى تجسيم مادى واحد أمرا لا غنى عنه ، ولسنا بحاجة أن نذكر أن الرسم الجسمانى أو النحت ليس موضوعا جماليا بسبب ندرته ، أو بالقياس الى وزنه وأبعاده وتركيبه الكيميائى ، أو مميزاته الفيزيائية البحتة الأخرى • انه موضوع جمالى لأنه يعرض سمات وتراكيب حسية وأية موضوعات مثالية تمثلها هذه السمات والتراكيب : ان لوحة لشخص أو تمثال أو بناء ، انما تتميز عن صورها المكررة أو نماذجها ما دامت تستطيع وحدها أن تزودنا بمثل هذا المحتوى •

(٧) بالنسبة لفكرة « صفات الدرجة الثالثة » ، انظر الفصل ١ الفقرة ٥ ، الفصل ٢ الفقرة ٦ • وعن التشابه الشكلى بين الانفعال والاحساس الخارجى انظر س • س • برات « الموسيقى لغة العاطفة » ، مكتبة الكونجرس ، ١١٥٢ ، اما عن مسألة « الامتزاج » فانظر س • س • بيير ، الصفة الجمالية ١٩٣٧ ، الفصل الرابع ، و « الفروض العالمية » ١٩٤٢ ، الفصل العاشر •

ومن ثم نرجع - بعد كثير من اللف والدوران الى الحقيقة الأساسية التى تقول ان الموضوع الجمالى هو ذلك الذى يتمتع به فى التأمل ، على أى نحو يعرض أو يمثل - ومن يفهمه يملك كل ما يتطلبه الاهتمام الجمالى .

— ٥ —

وقد وجد أخيرا اتجاه لدى النقاد الجماليين يحدوهم الى البرهنة على حذفهم وتفقههم فى الفن ان لم يكن على سعة أفقهم ، بانكار وجود أى شىء يسمى «الجمال» وهذا رأى غير مجد - ان لم يكن ضربا من الخيال* ان الاسم «جمال» والصفة «جميل» يوجدان فى كل اللغات لوجود حاجة الى الكلمتين ، لأن هناك شيئا ما ، لابد من ايجاد كلمة أخرى للتعبير عنه اذا نبذت كلمة « جمال » .

وانكار الجمال يدين بقوته الى بدعة نظرية معينة : الا وهى نظرية ان الجمال خصيصة بسيطة لا تحلل ولا تحدد : جمال فقط ، جمال فى ذاته . بيد أنه لا يوجد أنصار دائمون لهذه النظرية ، حتى من بين الكتاب الذين يؤيدون التراث الكلاسيكى . وقد كتب هوجارت فى كتابه الشهير « تحليل الجمال » ما يلى :

« وسأتناول المبادئ الأساسية التى يسمح لها عموما بأن تضى الرشاقة والجمال - عندما يمزج بينها فى الوقت المناسب - لكى تنشئ أعمالا من كل نوع أيا كان ، وأوضح لقرائى القوة الخاصة لكل منها ، لتلك الأعمال فى الطبيعة والفن ، التى يبدو أنها تمتع العين وتسرها وتعطى تلك الرشاقة أو الجمال الذى هو موضوع هذا البحث . ان المبادئ التى أعنيها هى اللياقة ، والتنوع والاطراد ، والبساطة والتعقد والكم » (٨) .

واذا تجاوزنا عن بعض النقص فى التحديد والدقة ، التى تفتقر للفنان وعن جعل التطبيق مقصورا على الننون البصرية فان الكاتب يقول فى الواقع من الأمر ، ان الجمال يشمل خصائص متعددة تؤهل حيازتها موضوعا ما لمؤانسة ولذة ، حساسية الانسان . ولا تختلف قائمته اختلافا جذريا عن

القوائم التي جمعها الآخرون ، الذين سألوا أنفسهم نفس السؤال وتحديثوا عن « التناسيب » و « الوحدة في التعدد » و « التنظيم » و « التوازن » و « الاتساق » و « المترة الذهبية » ، وفي النقد الحديث ، اكتسبت كلمات مثل « شكل » و « انشاء » شهرة لأنها تلخص هذه الصفات وغيرها . وسيلاحظ أن هوجارت يسوغ قائمته تجريبيا ، أى عن طريق اكتشاف أى المميزات يبدو أنها فى الواقع ترضى شرط كونها مدخلة للسرور والمتعة تأمليا . ولا يدعى أن بينها شيئا مشتركا آخر على الإطلاق ، أو أنها هى فقط المميزات التي ترضى هذا الشرط . ان القائمة متعددة ووقتيّة .

وعندما يعترف بوجود كثير من المميزات الجمالية بقدر ما تجعل موضوعاتها ممتعة جماليا ، فإن الجمال لا يتوقف عن أن يوجد ، ولكنه يصبح محددا بأنه مجموعة الصفات المؤهلة التي تؤدي حيازتها الى أن يزكى أى موضوع نفسه للاهتمام الجمالى . ان الجمال متعدد وواحد ، فمع أن مميزاته كثيرة الا أنها جميعا تزود بمناسبات لنفس طريقة الاستجابة الايجابية . وانه لمن الأوفق التحدث عن الجمال بصيغة الجمع ، بدلا من صيغة المفرد ويقينا عندئذ ، تكون القائمة أطول من قائمة هوجارت ، وأنها سوف تشمل توازنا معتدلا بأقدار متكافئة من الجديد المألوف ، وتشمل طائفة من المصطلحات ، والمزاج الذاتى الغريب الأطوار أو « توقيع » الفنان ، لنقل الاحساس بالخلق الشخصى لا الصناعة . وسوف تشمل المميزات الكيفية البحتة الخاصة بكل حاسة من الحواسن وضروب التنوع الذى لا حد له للتراكيب المحسوسة . وقد يأتى خبير الفن الذواق ، ولا جناح عليه ، بنعوته الخاصة ومن ذا الذى يقول : « كلا ؟ ومن ثم فإن الرجل ذا الذوق الموسيقى الراقى الذى يفهم الموسيقى على أنها فسيفساء نغمية يجد براهمز ممتعا » لعظمته « ومندلسن » لرشاقتة « ، وموزارت لما فيه من « شوق بلبال » وتشايكوفسكى « لعنفوانه » (٩) . وسوف تشمل القائمة كل المميزات عديمة الاسم ، والتي لا توجد لها لغة الا فى أذاتها الحسية . وينبغى الاعتراف بالمميزات عديمة الاسم حتى نفس على الأقل كيفية تسميتها بالاستعارة أو الاطناب . ان قائمة الجمال (بصيغة

الجمع) طويلة ، ولا يمكن أبدا أن يوجد أساس يمكن الدفاع عنه . فمع تطور وارتقاء الذوق الجمالى يمكن دائما الاستمتاع بموضوعات لميزات أو خصائص أو صفات أو سمات لم يسبق للموضوعات أن ظفرت من قبل أبدا باستمتاع من أجلها .

وخطأ « الشكلية » ، يأتي من افتراض أن المميزات التى تصنع الجمال معروفة من قبل نهائيا لأنها مستمدة من « العقل » . ان الشكلية بهذا المعنى هى نسيان أن البرهان على الجمال يكمن فى الاستمتاع ، وأن هذا ، حتى عندما يوجد سبب لتوقعه - شئ فى عالم الغيب ، (١٠) .

ولكل اهتمام ايجابى يوجد مقابل سلبى ، وموضوع الاهتمام الجمالى السلبى يعرف عادة بأنه « القبيح » . ولا يعنى هذا عدم وجود الاستمتاع الجمالى فقط أو الاهتمام السلبى نحو ذلك الذى يمنع أو يدمر الجمال . ان القبيح هو موضوع النفور التأملى ، وقد يكون هذا النفور فى قوة الاستمتاع الايجابى ، فيوجد بالتأكيد أشخاص لتكون حياتهم الجمالية كلية من الحزن ، أو من التلطف بالقبيح . إما مدى ما يمكن أن تكون عليه قوة النفور الجمالى فيمكن توضيحها بعبارة قالها أوزبرت سيتوبل عن ادith ستويل الشاعرة .

« ان أختي تمثل الولايات المتحدة الأمريكية ثباتا ورسوخا ، وهى أمة جعلها حبها الفطرى للحرية ، وكرهها للظلم تشعر نحوها بحب عظيم بلغ حد الوجد ، وهو حب ، لم يهتز أبدا أو يتقلب ، حقا الا عندما تعارض مع احساسها الجمالى بعد بضع سنين ، عندما ذهبت فى الرابعة عشرة من عمرها لتسمع سوسا يعزف مع فرقته الموسيقية بقيادته ، وبعد أن عزف لحنا من تأليفه شعرت بغثيان شديد ، واضطرت الى الخروج من صالة البرت (١١) .

(١٠) يوجد تشابه بين الشكلية فى علم الجمال والشكلية فى العلم القيزيقي . ان الشكلية فى العلم (سواء أكانت أرسطية أم كانطية) تؤكد امكانية وضع « مقولات » يمكن منها أن نعرف مقدما أى فروض صحيحة وأيها زائف . ولا يعين العلم الحديث فروضا مقدما ، الا اذا كان يمكن تحقيقها بالادراك . وبالمثل فان علم الجمال التجريبي لا يضع شيئا مقدما الا اذا كانت أحكامه قادرة على الخضوع لمحك اختبار التأمل الممتع .

(١١) « الشجرة القرمزية » شركة لتل براون ، مطبعة الاطلنطى الشهيرة

على أن مدى القبيح يتصاحب في الوجود ، سواء بسواء ، مع مدى الجميل .
 فثمة صفات بسيطة منفرة أو مقززة • وثمة تراكيب حسية مثل النشاط
 الموسيقى والألوان المتنافرة ، والصيغ والأشكال المختلة ، والموضوعات
 النموذجية التي لا يحتمل تأملها • ولا يوجد طابع مجرد للقبح ، وإنما توجد
 خصائص كثيرة ليس بينها شيء مشترك ، سوى أن هناك أشخاصا واعي
 متنبهين ، لا يطيقون الشعور بها أو إدراكها أو تصورهما أو استيعابها

— ٦ —

ان الاهتمام الجمالى ، بالإضافة الى ناتجه ، يحدث فى الحياة الانسانية -
 تحت ظروف معينة ، ووظيفة المنهج التفسيرى فى علم الجمال أن يلقى أضواء
 على هذه الظروف • ان « الجميل » له فسيولوجيته ، وتاريخه واجتماعيته
 فى المواد التى يستخدمها ، وفى طبيعته وكيميائه ، وفى ضروب ادراكه للطبيعة
 التى يعكسها وفى جغرافيته ومناخه •

ولقد سبق أن تناولنا مسألة عمومية الاهتمام الجمالى • وهى عنصر كامن
 من مكونات كل اهتمام انسانى لا يتطلب الا تحولا من التطبيق والمعرفة الى
 التأمل •

وثمة فصل عن علم الجمال الشارح لم يكتب كاملا بعد (١٢) ، وأعنى به ،
 شرح التفضيل الجمالى ، أو تلك المميزات التركيبية التى تكون فى مجموعها
 جزءا كبيرا من الجمال • وفى انتظار المزيد من بحث هذا الموضوع ، يبدو
 واضحا أن ما يستمتع به فى التأمل يعكس بعض المميزات الأساسية للكائن
 العضوى الانسانى وبيئته الطبيعية • ان عمليات الكائن العضوى مثل التنفس
 والدورة الدموية ، والحركة ، عمليات موزونة ايقاعية ، والايقاع الذى يقاطع
 يوقظ احساسا منافرا من التوقف أو التعلق يشبه من يقدم رجلا معلقة فى الهواء •
 وحتى القرد - كما يحدثنا بذلك النفسيون - مضطر لأن يكمل منظورا مكسورا ،

(١٢) ان خير دراسة لهذا الموضوع هو دراسة النفسيين أصحاب نظرية
 « الجشتالت » انظر و • كوهلر « نظرية الجشتالت النفسية » ١٩٢٤
 الفصل ٦ • ر • مكان القيمة فى عالم الحقائق ، ١٩٣٨ الفصل الثالث التابع •

وذلك بأن يملأ الفراغ • ان بناء الجهاز العضوى تركيب ذو تماثل جانبى والكائن العضوى الانسانى المنتصب عموديا مزود بانعكاسات تعيد التوازن والاستواء •

ولقد أصبح من الواضح جدا أن العقل ينجح للتركيب جنوحا عميقا جدا ، وأصيلا جدا ، بحيث أن جذوره تغور فى الكائن العضوى الجسمانى • ان الإدراك يؤلف كليات من جزئيات وعناصر ، ويصطنع النظام من الفوضى ، حتى عندما لا يكون « الكل » و « النظام » موجودين • وهذا التحيز من جانب العقل مصدر شائع للتوهم • ان أبرز ملامح الأحلام هو بناؤها للمشاهد والأحداث والوقائع التمثيلية من الصور والأخيلة المتكسرة للذاكرة ، فهى تؤلفها من شظاياها ، ومن ثم فان العقل الذى يخلق أبنية بطريقة غريزية ، يرحب بها عندما يجدها ويتمتع بتأملها •

وللبينة المادية أيضا ايقاعاتها الموزونة : فى اختلاف الليل والنهار وفى اختلاف فصول السنة • ان الطبيعة تعرض أشكالا هندسية - قرص الشمس وقرص القمر ودائرية الأفق ، وقبة السماء ، والخط المستقيم ، وهو أقصر بعد بين نقطتين • ان أشكال الأصداف وحياة النبات هى مدد لا ينضب لحوافز الرسم الزخرفى • والطبيعة لا تزودنا فقط بالألوان الأولية وتركيبها، ولكنها تضيف عليها معنى كإشارات للخطر والأمان والفائدة (١٢) • ان أصوات الطبيعة بما فى ذلك نداءات المخلوقات ، الصديقة والعدوة والحن الطير ، والصوت المدوى المضطرب للبحر والعاصفة ، وهزيم الرعد ، كلها خيرات مألوفة تمتد الى الوراء بعيدا فى مسار النشأة والتطور • ان الشد المركزى للجاذبية يشعر به قبل بدايات التصميم الهندسى • وموجز القول فليس ثمة وجه من اوجه الطبيعة لا يسهم فى محتوى الموضوعات الجمالية ، ويجذب بدرجة ما الانتباه الموافق المرضى أو النافر الصاد • ومن الضرورى فقط أن نفترض أن ما هو ممتع عملا وممارسة هو أيضا ممتع فى التأمل ، وأنه بمجرد أن يستثار الحافز الجمالى ويوجه ، فان اختراع الفنان وابتداعه وابتكاره ، تمضى الى غايتها ، وتعمل وتؤدي وظيفتها لكى تشبع مطلبها ملحا •

(١٢) للتزود بملخص لمكان التمييز اللونى فى سلوك الحيوان انظر ح • ن • ح • ل • وولز « العين الفقرية ، ١٩٤٢ الفصل الثانى عشر •

على أن التركيز الراهن على علم الجمال الشارح ليس على مصادر الاهتمام الجمالى نفسه ، ولكنه على الأحوال الاجتماعية التى تقرر الانتاج الجمالى . ومن السهل دحض الدعاوى المتطرفة لمذهب النسبية القومية (١٤) . ومن بين كل أجزاء الثقافة - فيما هدا العلم - أثبت الفن أنه أكثرها عالمية ، وأنه أكثرها حساسية واستهدفا للمؤثرات الخارجية . ولا يلزم فى هذا المقام الا أن نذكر انتشار الفن الاغريقى فى حوض البحر المتوسط ، وحياء الفن القديم ابان عصر النهضة فى ايطاليا ، وانتشار الفن الايطالى فى كل أجزاء أوروبا الغربية . ومع هذا فان الفن - شأنه فى ذلك شأن كل فرع من الثقافة الانسانية ، يعكس بشكل ما وبدرجة معينة خصائص بيئته .

بيد أن الفن ، اذا تجاوز نقطة معينة ، فهو ترف وبذخ . ولقد تزامنت فترات ازدهاره العظيمة مع وفرة الثروة وتراكمها ، ومع النفقات الباهظة على أوسع نطاق ، التى أنفقها الحكام أو رعاة الفنون من الطبقة الأرستقراطية . وهذا الارتباط واضح فى حالة النصب الفنية الكبرى التى تكلف كثيرا فى انتاجها ، والا فانه يخضع لاستثناءات خاصة من هذه الظاهرة . ان الفنان الذى يجوع فى غرفة فوق سطح البيت يشير فقط الى أن الفن لا يعول صاحبه ، وأنه ان لم تدفع نفقاته من فائض اقتصادى ، فان الفنان يجوع ، وأنه لابد وأن ينقرض فى المدى الطويل . ولكن الفنان الجائع يشير أيضا الى أن الفن يعتمد على وجود أشخاص لديهم استعداد للجوع فى سبيله . ان ثروات قرطاجنة وكنوزها القديمة لم تنتج فنا . وثمة شك واسع الانتشار فى أن فن الولايات المتحدة لا يتناسب مع انتعاشها المادى . وفى هذا القدر ما يكفى لدحض ذلك التعميم المشكوك فيه جدا بأن الثروة هى خير سماء مخصب للتربة الجمالية .

ويبدو أن هناك ارتباطا بين الخصائص القومية ، وربما العنصرية ، وبين التفوق فى شكل معين من أشكال الفن . لقد تفوق الألمان والروس فى الموسيقى . وتفوق الصينيون فى الرسم ، والايطاليون فى الرسم والنحت ،

(١٤) يقدم تين المثال الكلاسيكى . أنظر « فلسفة الفن » ، ١٧٦٥ ، وتاريخ الأدب الانجليزى ١٨٦٣ - ١٨٦٤ .

والانجليز في الشعر • والدليل طفيف • انه لا يفسر تفوق الفرنسيين في كل الفنون • ولقد افسدت هذه التعميمات التاريخية أحداث ومصادقات البقاء الوجودي والمحافظة على الحياة • ومن ثم فان الارتباط اذا كان هنالك لارتباط ، لم يفسر - تفسيراً مقنعاً أبداً • أما أن ادوات الفن ستعكس المواد الطبيعية المتاحة المتيسرة : المرمر - المعدن ، الخشب ، الأصباغ ، ونمو التكنولوجيا ، فشى. واضح بنفسه ولكنه قليل الأهمية •

أما ما هو مهم فعلا فهو العلاقة بين الموضوعات المثالية للفن وتجربة وأيدولوجية المجتمع أو الطبقة • ان الخيال على الرغم من حريته يستمد مواده ونبرته من الحياة • ان ما يمثل الفنان في أداة محسوسة وما يبحث عنه المستمتع بالفن ويعترف به ، يعكس الأفكار المنتشرة والعواطف التي يحس بها احساسا كبيرا في المجتمع الذي ينتميان اليه • وليس من المصادفة أن يتغنى أهالى صقلية بمناجم الكبريت ، أو يتغنى العبد حزينا على عبوديته ، ومعبرا عن أحلامه في التحرر والعق ، أو أن ينشد الشاعر الغنائى الجوال أغاني الحب ، وليس من المصادفة أن تجسم الثقافة الأوروبية في العصر الوسيط المسيحية في كل أشكال فنها ، أو أن يصوغ العالم الغربى في قوالب فنية الأفكار والعواطف السائدة في عصر الآلة • وبنفس الطريقة ليس ثمة ما يدعو للدهشة ، أن يتناول فن روسيا السوفيتية الثورة العمالية ، أو أن يردد صدى البطولات الماضية للقومية الروسية •

ومن الواضح أيضا أن النتاج الفنى سيعكس مصالح الطبقة التي ينتمى اليها الفنانون ورعاتهم والمستمتعون بهم • ولكن تطبيق هذا على الفن الغربى ليس واضحا أبداً • انه لم يخاطب الراسمالى وحده ، ولكن خاطب المغلوب على أمره والمستغل ، خاطب من لا يفقه الفن ، ومن تفقه فيه ، وخاطب العالمى النظرة والقومى النزعة سواء بسواء • ويبدو أن ما يسمى بالفن «البرجوازى» يتميز - هذا اذا تميز بشئ على الإطلاق - بفقدان الجاذبية الاستثنائية الاحتكارية لاية طبقة اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية • ان المجتمعات الغربية حررت الفن كما حررت العلم من الولاء لآى حافز الا حافزه الخاص به ، وسمحت له بان يتبع وجهته الخاصة • اليسست هذه بالتأكيد هى شكوى (الماركسى ؟

ويمكن تطبيق المنهج الشارح أيضا على الحياة الشخصية للفنان ، وهو موضوع اكتسب شهرة متزايدة من تأثير فرويد وعلم نفس الشخصية . وليس من شك في أن ما يصنع الانسان يصنع الفنان وأن ما يصنع الفنان يصنع فنه : وراثته ، بينته الطبيعية ، طفولته ، تجاربه ، حبه للحياة ؛ توتراته الداخلية وصراعاته ، خيبات امله ، وانتصاراته . ان الفن شخصى الى درجة كبيرة والشعر والقصة من بين أشكال الفن هما أكثر الفنون شخصية . ومن ثم فمن المستحيل أن تفهم الأعمال الفنية التى عملها د . هـ . لورنس دون معرفة لعلاقاته بأبويه ومنظر الريف فى دربى شير ، وطبيعته العاطفية الثائرة، وثورته ضد عقيدة المسيحية ، وسخطه ومرارته التى نتجت عن عنت قسوة نقاده . بيد أن هذه التفسير يجب ألا تحجب حقيقة أن دافع الفنان هو الذى كان يتحكم فيه ، وأنه ما دام ، ينظر فقط الى حياته الشخصية على أنها تحدد الموضوع الذى يحاول أن يعبر عنه بواسطة الأدب ، فانها تكون ذات صلة ومساس بعلم الجمال .

ولكن كيف يصل الفنان الى موضوعاته المثالية ؟ هنا لغز بال تأكيد . ولا يدهشنا أن نرى أن كثيرين يعتقدون الرأى الذى يقول إنه « ملهم » - وبعبارة أخرى انه يستمد موضوعاته من مصدر ميتافيزيقى ، من الله أو من روح مطلق . ولا يدهشنا أن يؤتى باللاوعى على النحو الذى يتوسل به لتفسير كثير من الأمر . ولكن ، حتى يفصل الالهام تفصيلا ويوضح ، فهل هو أكثر من اسم آخر للغز ، أى ذلك الشئ الذى لا يمكن تفسيره ؟

بيد أنه خليك بنا أن نتذكر أن هذا اللغز ليس وقفا على الجزء الجمالى من الحياة . فعلى الرغم من الفرويديين فلا تزال رؤى الأحلام لغزا . ولا تزال أحلام اليقظة وأحلام المنام أيضا سرا . ورؤيا العالم الكبير الذى تنعقد فيه حقائق واكتشافات كانت حتى ذلك لا رابطة بينها فى وحدة متسقة ، ... هذه أيضا لغز . بيد أن هناك ألغازا صغيرة فى الحياة اليومية - التذكر المفاجئ لما نسى ، العبارات الموقفة والخواطر المبتكرة فى الحديث الشهى الطلى ، عملية التفكير نفسها التى يقول فيها الانسان « لقد خطر فى بالى » . ان أقصى ما يمكن أن يقال هو أن التجارب الماضية والذكريات المخزنة تبلور نفسها فجأة فى وحدات منتظمة تكون شيئا جديدا فى عالم الوعى . ان الخلال

ـ باختصار ـ ليس مجرد مخزن لشظايا أو نتف أو اشتات ، ولكنه نشاط انداعي يبدو أنه تلقائي .

ومهما كان تفسير الظروف التى يحدث فيها اهتمام جمالى ، كاملا ، ومهما كان تاريخه الشخصى والاجتماعى شاملا محيطا لا يترك صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها ، فان هذا فى نفسه لا يكون الجزء المعيارى لعلم الجمال .

— ٧ —

ان الحكم النقدى الداخلى للفن يحكم على الفن لا من حيث المؤلف كما هو الحال فى « النسب » ، ولكن يحكم عليه من حيث هدفه المولد الذى يعطى متعة جمالية . وقد يقنع هذا المعيار بتركيز الانتباه على الصفة المؤهلة التى تصبح هى نفسها معيارا يمكن تطبيقه « موضوعيا » دون الإشارة الى الاهتمام الجمالى . وعندما تفترض الصفة المؤهلة فيمكن أن يقال ان الموضوع الذى يحوزها ينبغى أو يستحق أن يستمتع به ، أو أن الموضوع الذى له الصفة المضادة خلىق بالألا يستمتع به . فإذا افترض — مثلا — أن نسبة معينة تسمى « المترة الذهبية » هى شرط للاستمتاع الجمالى لمنظور طولى ، فان النقد قد يأكل شكل استعمال المسطرة . وإذا سلمنا بإصلاحات معينة اتفق عليها العرف فى نظم الشعر ، فان نقد الشعر قد يأخذ شكل عد للتفاعيل أو القوافى . وكل فن من هذه الفنون : الموسيقى ، الرقص ، العمارة — له ضوابطه الخاصة من القواعد المرعية التى تكون نظامه ، والتى تحدد ميدانا للنقد يتكون من تطبيقها فحسب .

ولكن هذه المعايير ، لا تسوع نفسها الا بميادها بالاهتمام الجمالى نفسه . ومن ثم فان من وظائف النقد الكبرى أن يحتفظ بهذا الاهتمام حيا . فإذا أريد أن يحكم على الموضوع بأنه يحقق مطالب الاهتمام الجمالى أو لا يحققها ، فينبغى أن يكون الاهتمام الجمالى لا أى اهتمام آخر هو الذى يستشار . ان قيمة موضوع جمالى لا يمكن أن ترفض على أساس شهادة شخص يقول فحسب « انى أحب هذا الشيء » ، أو « انى لا أحبه » . ان ذوق الناقد مرجع أساسى عندما يكون نقيا ومكتمل النمو . وهذا هو المفهوم المشروع لاصطلاح .

« خير ، • ان القول اننى لا أراها ليس دليلا على « عدم وجودها » الا اذا كنت « أبحث عنها » وكنت أنظر بقصد وتنبه فى الاتجاه الصحيح • ومن ثم يكون تحديد القيم الجمالية بالاستفتاء أو الإحصاء عملا سخيلا • ان تركية وتفصيل شخص واحد له ذوق مدرب وناضج فى اللحظات التى يكون فيها ذوقه حيا وغالبا ، أكثر قوة وحجة من اجماع الراى على أحكام جمالية جمعت عشوائيا • ان شهادة ملاحظ دقيق حاد ، هى بيئة أحسن على حدوث حدث من شهادة غائمة مضبة لشاهد أعمى أو شاهد مهمل •

واذن فمن مهمة النقد الجمالى التى تناط به كجزء من عمله ، أن يميز الاهتمام الجمالى نفسه من الاهتمامات العرضية البرانية التى تختلط به ، أو التى يمكن أن تبطله أو تحل محله على نحو ما بطريقة لا شعورية : وبالمثل فإن العمل الفنى يمكن أن ينتقد على أساس نقاء أو عدم نقاء الحافز الخلاق • ان النشاط الجمالى يخضع للحكم بمقياس الاخلاص ، أو كما يقال فى بعض الأحيان « النزاهة » •

والاهتمام الجمالى نفسه - كما لكل الاهتمامات - وسائل يهزم بها نفسه ، ويحيط بها أعماله • فقد ينحرف الاهتمام عن هدفه بوسائله الخاصة ، كان تتدخل الموسائل بين النشاط الفنى وغايته ، أو تؤدى الى استعراض فنى صناعى أو « فراهة فنية » • ان النشاط الفنى ، فى شوط نموه الشديد ، يوجد ضروبا من التوسطات الدخيلة التى تحجب هدفه ، أو تدفع الى ظهور نتاج جانبى يقف فوق طريقه • وقد تتصلب شرايينه • ان ما يسمى « بالانحلال » الفن يتألف أساسا من عرقلة الجريش الناتج عن طحنه ذاته • ويؤدى التكرار الى نفس التأثير الذى يحدثه راسب متجمع يسد الدورة الدموية • ان ركود اللغة يصلب النقل ، كما يقول ناقد موسيقى « ان بعض الجودة مطلوبة دائما لتذيب الدهون المتجمعة فى جهاز المعنى » (١٥) •

ان حركات الفن الحديث أو المحدث - فى أى عصر تحدث فيه - لا مسوغ لها من الناحية الجمالية الا اذا كانت مدفوعة برغبة احداث صدمة أو جذب

(١٥) ن • تومسون « كوبلند الرجل العظيم » نيويورك هيرالد تريبيون ٢٤ نوفمبر ١٩٤٨

الانتباه باستثارة العواطف ، أو اذا استندت الى افتراض أن ما هو جديد خير من القديم فى ذاته . انها تدين بتسويقها الجدى الى الرغبة فى استعادة الدافع الفنى الاصلى عندما ترين عليه مادة غريبة - ومثال ذلك عندما أصبح الفن مجرد تقليد لفن آخر . وفى هذا يشبه الاصلاح الفنى الاصلاح الدينى ، الذى يحاول أن يرجع الى التجربة الدينية الجوهرية التى غمرتها الطقوس الدينية ، وأعتمتها التصفية العقيدية الغاشمة .

فاذا أريد من الفن أن يحقق الاهتمام الجمالى ، فينبغى أن يكون مثبثا للاهتمام ، ومشوقا ومرغبا وأنيسا . ان اعتراضا لا يوقظ الاهتمام الجمالى على الاطلاق أو «يتركه فاترا» ليس موضوعا جماليا ، وليست له قيمة جمالية . ولما كان الاهتمام الجمالى ، مثله فى ذلك مثل كل الاهتمامات ، يخضع للارهاق ، والاكتظاظ ، فثمة لزوم للتنوع والطرافة والجدة والابداع . وقد يكون لون بسيط ممتعا للعين ، أو نغم بسيط ممتعا للأذن ، ولكن سرعار ما تشبع العين والأذن ، ويفقد اللون أو النغم قدرته على الإمتاع . ومن هنا جاء تفوق الرسم أو اللحن الموسيقى الذى يسمح للعين والأذن أن تهيم وتطوف وتهجس . وبالمثل يوجد مطلب للطزاجة والابتداع . ولا يوجد موضوع جمالى له من السمو فى المنزلة ما لا يجعله يسف ، ولكن توجد فروق فى الدرجة ، بالنسبة للمدى الذى تكشف به عن ثروة جديدة فى كل مناسبة تالية . وفى الفن - كما هو الحال فى العلم - توجد لذة ونكهة فى الاكتشاف ، وتقدير لفضل أولئك الذين تضيف أصالتهم أرضا جديدة الى ميدان المتع . ومن ناحية أخرى ، فان الاعتياد على الشيء لا يولد الاحتقار أو عدم المبالاة فحسب ، وانما أيضا يجعل الشيء عزيزا . ان الموضوع الجمالى القديم يتعرف عليه ، وتظهر امكاناته الجمالية فورا ، لأن طريق التمييز مهمد من قبل . ومن ثم كان لزوم التوازن، بين الغريب والمألوف بأقدار متكافئة .

وتتناسب قيمة موضوع الفن مع أى مقياس يطبق على الاهتمام الجمالى أن للاهتمام الجمالى ميزان تفضيله الخاص به ، الذى يجعل من الممكن ترتيب الأعمال الفنية على سلم متدرج ، حيثما وجدت اهتمامات متشابهة لشخصية أو أكثر . وترد صعوبة تطبيق هذا المقياس من الشك بالمقياس الى التشابه ان ذواقة الشئ والتبغ أو الخبراء المتخصصين فى العطر قد يتفقون ، فى

حين أن احتمال اتفاق النقاد المتخصصين على فنان أو فرع من فروع الفن المتخصصة جدا ، أقل ، ذلك أن أحكام أصحاب الذوق الجمالى فينسا يتعلق بأعمال الفن عموما تختلف فيما بينها اختلافا ملحوظا . ومع هذا فيوجد بعض الاتفاق بين العارفين فى نفس الميدان ، حتى ولو كان هذا الاتفاق فى التمييز بين ما يعجب أهل الذكر العارفين ، وبين ما يعجب ذوق الرجل العساذى .

واذا حكم بمقياس الاشتمال ، فان ما يروق كل الاهتمامات الجماليسية لجماعة ما ، له قيمة أكبر من فن يعجب شخصا واحدا من نفس الجماعة . ولا يعنى هذا أن العدد يرجع كفة المقاييس الأخرى : أن مقياس الاشتمال ينبغى أن يشتمل على كل المقاييس . أما هل هناك موضوع جمالى يناسب كل الأذواق ويناسبها على أحسن نحو من كل ناحية ، ولا يمجى أى ذوق ، فمسألة فيها ريب . أن أقصى ما يمكن أن يدعى هو أنه اذا وجد مثل هذا الموضوع ، فانه يستحق أن يدعى لنفسه التفوق الجمالى .

— ٨ —

ان الحياة الجمالية للانسان كامنة فى حياته كلها ، ومقياسها الداخلى واحد فقط من بين مقاييس كثيرة يمكن بها الحكم عليها . ان نقد الفن بالمقاييس الخارجية للتربية ، لعب دورا هاما فى الخلاف الناشب حول مكان الفن فى الحضارة . وقد قام نقد الفن بمقاييس دينية بدور هام فى نشأة البروتستانتية ، وفى المجادلات بين الشيع والطوائف البروتستانتية . ويعوض حذف هذه الموضوعات من هنا عمليا ، حقيقة أن هذه الأحكام النقدية تهتم الى حد بعيد بالعلاقة بين الفن والأخلاق . ان فحص الأحكام النقدية الأخلاقية والادراكية للفن أكثر أساسية ، ويدعو الى اهتمام خاص .

وفى تقدير النظم الانسانية الكبرى للضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد يكون المقياس الأخلاقى داخليا . وهذه الأشكال من الحياة الانسانية نظم أخلاقية بالضرورة ، أى أن وجودها نفسه يكمن فى حسمها الناجح على نحو ما للمشكلة التى خلقها الصراع بين المصالح ، فى حين أن المناشط والمتع

الجمالية - من ناحية أخرى - ليست أخلاقية بالمصادفة فقط ، وهي تصير هكذا لأن الاهتمام الجمالى واحد من اهتمامات كثيرة قد يتصارع معها أو يتوافق ، ولأن الأخلاق نفسها قد تكون موضوعا لاهتمام جمالى .

وقد يقال ان هذه العلاقات بين الأخلاقى والجمالى علاقات ضرورية وليست عابرة . ومن ثم فقد يقال بوجود علاقة اتصال إيجابية بين قيمة الفن والشخصية الأخلاقية للفنان . ولكن هذا يتعارض بشكل قبيح الصيت مع الواقع . ان الاهتمام الجمالى بالتأكيد يبدو أنه يستطيع أن يزدهر فى غياب الأخلاق . ان الإباحية والانغماس فى الشهوات والتحلل الأخلاقى تعتبر ثمنا يدفع لاسهامات العبقرية الفنية . وليس من الواضح على الإطلاق أن الإفراط فى الهوى أو العاطفة ، بحيث يتجاوز حدود الفضيلة ، وحتى امتداد هذه العاطفة والهوى الى رذائل تفضب ضمير المجتمع اغضابا قويا ، قد لا تزكى الإبداع الفنى ايجابيا . لقد وصف ناقد موسيقى كبير تحلل حياة فاجنر وتطفله على أصدقائه ، وقسوته على معارضيه ، وخياناته ، ونوبات غضبه الطفلية ، ونكرانه للجميل ، وأنايته ، ووقاحته وعدم أمانته . لقد كان - باختصار - مسخا أخلاقيا شاذا ، ميكروبا طفيليا اجتماعيا ، عالة على الناس ، كلا على الخلق ، وإنما توجه لا يأتى بخير . ومن الجلى أن مجتمعا مؤلفا من الفاجنريين لا يمكن أن يعيش . ويمضى الكاتب فيقول :

« والغريب فى هذا السجل أنه لا يضير على الإطلاق . . فعندما تأخذ فى الاعتبار ما كتب - ثلاثة عشر أوبرات ومسرحيات مأسوية ، احدى عشر منها ما زالت تحتل المسرح ، وثمانية منها تستحق ، بلا جدال ، أن توضع فى مصاف أعظم المسرحيات الموسيقية الخالدة فى العالم - وعندما تنصت الى ما كتب لا تبدو الديون والصداغات التى اضطر الناس لاحتمالها منه ثمنا كبيرا . . . ان المعجزة هى أنه استطاع أن يفعل فى هذا الوقت القصير الذى يستغرق سبعين عاما ما لم يكن يستطيع أن يفعله آخر حتى ولو كان عبقرىا كبيرا : أعجيب إذن أنه لم يجد وقتا كافيا لكى يكون فيه « رجلا » (١١) ؟

(١٦) د . تيلر « عن الناس والموسيقى » ، سيمون وشستتر ١٩٣٧ ص ٧ - ٨ وتشبهه حالة بتهوفن حالته ، ولكنها ليست فى مثل حدة حالة فاجنر . انظر ح . و . ن . سليشان ، « بيهوفن ، نموّه الروحى » ، ١٩٤٧ الكتاب الثانى ، الفصل السادس .

وكثيرا ما يقال ان الفن ينبغي اما يختار موضوعا أخلاقيا ، أو أن الفن اذا تناول الحياة الانسانية على الاطلاق ، فينبغي أن يكون له مارب أخلاقي . ولقد كان وليم دين هولز داعية معتدلا نسبيا لهذه الفكرة عندما قال :

« اذا تملقت قصة العواطف الجامحة والاهواء ومجدتها ورفعتها فوق المبادئ ، فانها تكون قصة سامة . وقد لا تقتل ولكنها ستجرح بالتأكيد ، وهذا المحك وحده خليق بأن يستبعد فئة كاملة من القصص ، لا شك أن أمثلة بارزة منها ستطرا على ذهن الجميع . ومن ثم فإن كل سلاله القصص التي تعرف باسم المغامرات غير الأخلاقية التي تتخيل عالما تعاقب فيه خطيئات الحس بسرعة أو ببطء ، ولكنها مؤكدة بكل قسوة في العالم الحقيقي هي سم قاتل : هذه قصص تقتل يقينا » (١٧) .

ويبدو أن هذه الحجة تعارض مذهب نفس الكاتب الذي يقول ان القصة ينبغي أن تمثل الحياة تمثيلا صحيحا . ولكن هل « خطيئات الحس » تعمل لها العقوبة ؟ أفلا يمثل الناقد ما قد يحدث في عالم عادل ؟ وإذا كان هذا هكذا فعلى أى أساس فنى يستطيع أن يطلب كتابا بأن يحذف الحقيقة المرة بأن الرذيلة تناب أحيانا ، وأن الفضيلة تعاقب أحيانا ؟

ويوجد اتجاه موصول في الفكر الأوروبي يوحد بين الجمالى والأخلاقي عن طريق مبدأ الاتساق أو التوافق .

« ان التوافق الذى يسمى مبدأ جماليا وهو أيضا مبدأ الصحة والعدالة والسعادة . ان كل دافع ، لا المزاج الجمالى وحده ، برىء وغير مسئول فى أصله ، وثمانين فى نظر نفسه ، ولكن كل دافع أو انقباس ، بما فى ذلك الجمالى ، شر فى تأثيره عندما يصير التوافق مستحيلا فى اللحن العام للحياة ، أو يحدث فى الروح انقسامًا وبوارا ، (١٨) .

(١٧) النقد والقصة ، ١٨٩١ ص ٩٥

(١٨) ح . سانتيانا ، « تاريخ مختصر لآرائى » الفلسفة الأمريكية المعاصرة . ح . ب . آدمز ، و . ب . منتاجيو (نشرة) الجزء ٢ ، ١٩٣٠ ص ٢٥٦ ، وأعيد نشره باذن من شركة ماكملان . ان القيمة الأخلاقية =

ولكن القيمة الجمالية للتوافق والقيمة الأخلاقية للتوافق ليستا نفس القيمة . ان القيمة الجمالية للتوافق هي التمتع « بالكلى » فى التأمل ، والقيمة الأخلاقية للتوافق هي فائدة تسدى للأجزاء من اللا صراع والتعاون .

ويمهد التمييز بين المقاييس الجمالية والأخلاقية الطريق الى فهم علاقتهما . وما دام التوافق أحد مكونات الجمال ، فان مجتمعا أخلاقيا يكون جميلا أى من الخير تأمله . ولكن كثيرا من ضروب التوافق ، بل معظمها بالتأكيد تقصر عن الوفاء بمقتضيات الأخلاقية ، وهى لا تقع تحت التزام جمالى لكى تفعل ذلك . ان المقياس الأخلاقى هو أحد المقاييس الخارجية الكثيرة التى تطبق على الفن (١٩) .

واذا افترضنا ان الاهتمام الجمالى له تحيز خاص مستقل بنفسه ، فيمكن أن يسأل الانسان الى أى مدى يتفق هذا التحيز اتفاقا سعيدا مع الأخلاق ، وإلى أى مدى يبتعد أو يقاوم . ان الاهتمام الجمالى - مثله مثل الاهتمام الإدراكي - مكلف بالأخلاق ، وينقاد لها ، لأنه لا يأخذ شيئا بالشفعة ، أى انه لا يملك موضوعه منفردا . ففي نقل الاستمتاع بموضوعه لا يحرم الأشخاص الآخرين من الاستمتاع به ، بل ان الأمر على عكس ذلك ، ان استمتاعه يزكو بالاشتراك . وليست له هذه البراءة الأصلية فحسب ، ولكنه يوجد عند الناس نزعة الى الارتباط بالودود .

ولما كان لا يميل الى الأخذ من مصالح أخرى فانه لا يحتمل أن يقترن بالصراع - بدافع اضعاف المنافسين أو القضاء عليهم .

ولما كان الاهتمام الجمالى يعمل فى عالم الخيال ، فانه يتمتع بحرية خاصة لمضاعفة الامكانيات المثالية واکرام وفادتها . وهو يميل الى تحرير

= لجوناثان ادوارد هى « جمال الصفات وتصرفات القلب أو هذه الأفعال التى تصدر عنها » - التى يحدث أن تكون نفس الشيء كالأخيرية « طبيعة الفضيلة الحقيقية » ، جوناثان ادواردز « اختيارات ممثلة » ، نشرة س . ه . فاوست ، ت . ه . جونسون ، ١٩٣٥ ص ٣٤٩ - ٣٥٠ .

(١٩) توجد مقاييس أخلاقية كثيرة لأحد لها تطبق على الفن ويشمل ذلك مثلا مقياس التاجر ومقياس الجامعة .

عقول الناس من العادة والسلطة والوضع الراهن ، ومن ثم يتحد على الفور مع قوى التقسّم والتحرر . فى وسعه أن يحلم بعوالم خيالية دون عائق ، وبما يضيف عليها من حيوية ودوام ، يستطيع أن يوجه الحياة الأخلاقية ، وأن يهدى كل ضروب الطموح سواء السبيل . ويستطيع أن يضيف الى جاذبية أى هدف ، بما فى ذلك هدف السعادة المتسقة ، وبهذا يعطى دافعا اضافيا لغايات لولاه لقاست من بعدها وتجردها . ان الفن يزودنا برموز للهدف الأخلاقى . ويساعد الموضوع الجمالى فى دوره الرمضى على المحافظة على شخصية الهدف وسط ظروف وتقلبات الحظوظ ، كما يجعله واضحا عيانا .

انه مثل الراية ترفع حيث تتسنى رؤيتها ، وهو مثل الراية تستطيع أن تجمع جيوشا وكتائب وطوائف ، وما يحل محلها تتاليا من التابعين وتابعى التابعين فى ظل شعار واحد أو مقياس واحد . وأخيرا فان الاهتمام الجمالى يستطيع أن يعزز ويحصن الشجاعة الأخلاقية ، وذلك بتعويض صروب الجبوت العمل والنظرى . فى الحياة ، ويمكن الناس من مواجهة الجوانب البشعة من الحقيقة ، وذلك بعرضها فى جمالها المؤسى . ومن ثم يسهم فى تلك النظرة الميمونة المباركة للحياة التى تكون السعادة .

ونفس سمات الاهتمام الجمالى التى تجعله موافقا أخلاقيا ، هى التى تفسر أخطاره الأخلاقية . صحيح أن انفصال الفن ونأيه عن الصراع التنافسى يجعله بريئا نسبيا ، ولكن ثمة أثره فى البراءة التى تتكون من الانسحاب من خضم الحياة الزاخر . وصحيح أن الاهتمام الجمالى يجنح الى السلم وعدم العدوان ، ولكنه قد يجنح الى الوداعة السلبية ، والاستغراق المحصور ، وعدم المسؤولية حيال ذلك التنظيم الاجتماعى نفسه الذى تتوقف عليه الحياة الجمالية نفسها . ويحتمل أن ينسى الفنان أو رجل التأمل - فى عزله على جبل الأوليمب ، أن أوليمبس يرتفع من ساحة المجتمع المنظم ، وأنه يدين بمميزاته لهؤلاء الذين يحرسون الطرق الموصلة له .

على أن النشوة الجمالية أو الاسترواح الجمالى لا يفلت من الخطر المصاحب لكل ضروب النشوة والاسترواح . فالاسترواح أو الاستغراق خليق بأنه شديد الحصر والتسلط على العقل بدرجة تجعل الناس لا يبالون بآثاره السيئة - سواء أكانت على شكل اقتراف أو سهو - على حياة الناس الآخرين .

وما كان نيرون ليصبح أقبل ملامة أخلاقية على ما جنت يده ، لو كان جاسشا هيفيتز .

ان الاهتمام الجمالى يتفادى مشكلات المعرفة والعمل بدلا من حلها ، ويحل محل حلها الحقيقي ذلك الحل الكاذب الذى يسمى « اللذة الجمالية » ، « الهروبية » ، وقد يجعل الاهتمام الجمالى الجانب المثالى حيا جدا ومؤكدا جدا ، حتى ليحسب أنه الواقعى الحقيقي . وقد يهلك الناس من الوهم الجمالى كما بهلكون من العطش فى الصحراء بواسطة خداع السراب . ولما كان الاهتمام الجمالى يجعل شر الحياة مقبولا ، فانه يضعف ارادة ازالته .

ويستطيع الاستمتاع الجمالى أن يضيف الى متعة الخير ويقوى العاطفة الاخلاقية ، ولكنه يستطيع أيضا أن يقوى العاطفة الشريرة . ان فيه تخطا مثل تخط العلم . « ان للموسيقى سحرا يدغدغ الصدر المتوحش » ، ولكن لها ألوانا من السحر أخرى ، وقد تحط الرجل المتحضر الى الوحشية . وتوجد «أنغام دوريانة وفريجانية» تحض الناس على الشجاعة والاعتدال . ولكن توجد أيضا أنغام ليديانية وأيونية وغيرها تحض الناس على الخلاعة أو الكسل أو الفجور الجنسى (٢١) . ويمكن أن تستعمل الفنون الجميلة لتقوية أى نوع من الدعاية سواء أكانت ، فى ظل الاستبداد الجمعى أو فى ظل الديمقراطية . ان الممثل يستطيع أن يمثل أى دور ويعطيه قيمة درامية ، ويستطيع الشاعر أن يجعل الشر أكثر جاذبية من الخير .

وحقيقة أن الفن يمكن أن يستخدم فى الخير والشر ، وأن الحافز الجمالى لا يمكن أن يوثق بأنه اذا ما ترك لنفسه سياخذ جانب الملائكة ، هذه الحقيقة تثير مسألة الضبط الاجتماعى للفن ولا يمكن ضبطه ضبطا فاعلا كالعلم ، كما أن ضبطه ليس مميتا له . فالفن تحت النظام الحاضر لروسيا السوفيتية يخضع صراحة للأيدىولوجية الشيوعية وللدولة ، ولكن يخبرنا البعض عن « وجود مفكرين وفنانين يعيشون حياة محترمة تماما ، ويجاهدون دائما لادخال لمحات مستورة لالهام باطنى شخصى ، فى ملاحظهم وأشعارهم الرسمية

(٢٠) جمهورية أفلاطون ترجمة جوت الكتاب الثالث ٣٩٨ - ٣٩٩ .

(٢١) د . كرانكشو ، روسيا والروس ١٩٤٨ ، ص ٧٨٧ .

ذات الحشـو النمطى ، (٢١) • وفى الفن - على الأقل - ينجح هذا الجهاد بشكل ما • اما العلم فيمكن ضبطه على الفور لانه يعتمد على الوصول الى الدليل ، وعلى تسهيلات التجريب المنظم • ان « الالهام الباطنى » يقلت من الضبط الخارجى ، وسستره أو اخفاؤه لا يمكن النفاذ اليه بسهولة بعين الرقيب الفظة • وايا ما كان نوع القيود التى تفرض على مسلك الناس العلنى، فيوجد دائما غذاء للتأمل الجمالى ، ومجال لتصرف الخيال •

ولكن الاعتراض على الضبط الاجتماعى - من ناحية المبدأ - واحد فى الفن وفى العلم سواء بسواء • ان الفنان يؤدى خدمته المعينة بكونه حرا فى اتباع مهنته الخاصة • ان الفن الذى يقدره الحكام ورجال الشرطة لم يعد يخضع لمقاييس الفن الخاصة به • ان الفن الذى يسخر لايديولوجية ما يصبح اهتماما تابعا ، ويستمد دافعه من غاية ابعد • وبقدر ما يستعبد هكذا ، فانه يهلك فى بدايته وينبوعه ، ولا يستطيع ان يعطى الاهتمامات الأخرى تلك التزكية بالذات ، التى من أجلها يضبط ويساس • على أن تأثير الضبط ، من المرجح أن يصبح سلبيا كلية • ويستطيع أن يدمر ويمنع أحسن من أن يخلق • ان الفن خليف بأن يزدهر خير ازدهار عندما يسمح له بأن يتجرثم وينمو ويتكاثر ويتفرع وينتشر حسب طبيعته الخاصة ، ووفقا لقوانين ومسار نمو بذرتـه (٢٢) •

— ٩ —

ان الاهتمام الجمالى بالجمال يتميز عن الاهتمام الادراكى ، فى واقع الأمر، ولا يخضع لنفس المقتضيات • بيد أنه تبقى بعد ذلك مسألة علاقتهما • هل يوجد اتساق موطد من قبل بين هذين الاهتمامين ؟ هل يوجد تواطؤ داخلى يصبح به ما هو حق وقابل للبرهان ميالا لأن يكون جميلا ، وما هو جميل ، حقيقيا؟ ولقد تفاوتت اختلاف الراى فى هذه المسألة ، من الراى الأفلاطونى الكيتسى

(٢٢) ان الضوابط السياسية والايديولوجية ليست وحدها الضوابط الغربية التى يحيط بها الجزء الجمالى من الحياة • ويوجد ايضا ضابط تجارى أقل وضوحا ولمسا ، ولكنه مع ذلك أكثر غدرا ونكرا •

الذى يقرر « بأن الجمال هو الحق والحق هو الجمال » الى احتقار رجل العلم الحديث للشاعر على أنه امرؤ يعيش فى عالم الأحلام .

ولقد كانت المسألة ولا تزال ، غامضة يحجبها الاتجاه الى اذابة حواف كل الفاظ المدح فى جمرة العاطفية . ولكى تقابل ونوازن هذا الاتجاه ، يستحسن أن نعترف بأن المعرفة والمتعة الجمالية قد تكونان ، وهما غالبا ما تكونان ، متعارضتين . وليس الحق وحده هو الذى غالبا ما يكون غير مستساغ، ولكن حب الحقيقة يحتاج الى أن يخضع العقل ما هو لذيذ جماليا الى احترام لما يوصف جماليا بأنه الحقائق الصارمة او « القبيحة » . ان الخطأ مثل الحقيقة يمكن أن يزين ، وقد يؤدي هذا الى استمراره . وقد يؤدي الاهتمام الجمالى بالناس الى اغلاق عيونهم عن الوجوه غير المقبولة او غير المستساغة من الحياة . ان القصة التاريخية او الواقعية او النفسية او الاجتماعية او التربوية التى ترمى الى أن تكون مزيجا من الفن والمعرفة تكشف عن المنافسة بين هذين الاهتمامين . ان حقيقتها المبرهن عليها لا تعطيها حاذبية جمالية ، ولا تبرهن جاذبيتها الجمالية على حقيقتها . ويمكن نقدها باى من المقياسين ، على أساس أن مؤلف القصة خلط بين الاثنين ، وسمح لواحد أن يشمل الثانى .

وبمقدار ما يدعى الاهتمام الجمالى الحق ، فانه يخضع نفسه لمقياس الحق . ولا يوجد أمر جمالى يمنع فنانا من أن يرسم أو يجسم « شيئا » سواء للطبيعة او لذات انسانية . وهو يفعل ذلك مخاطرا بالجمالى ، لأن ذلك الغرض قد يهزم الغرض الفنى . واذا وجد اهتمام ينبغى أن تخدمه الصورة أو التمثال ، مثل صورة جواز سفر لتحقيق شخصية الأصل ، أو مثل النصب التذكارى الذى يذكر بالأصل ، هنالك يصبح العمل الفنى فرضا وبصير الأصل دليلا على صحته أو خطئه . وبالمثل اذا كانت مصلحة الفنان أن يعطى فكرة صحيحة عن جبل أو طلل أو الموت أو العدالة أو أى موضوع يختاره ، فانه يخضع نفسه لأحكام الصحة أو الخطأ على ضوء ذلك الموضوع ، وهى أحكام يكون الفنان نفسه فى مركز ممتاز للنطق بها ، لانه غالبا ما يكون الشخص الوحيد الذى يستطيع أن يفحص البيئة . ولكن الشيء الممثل قد يكون شيئا خياليا، ويكون العمل الفنى صحيحا لا من حيث الوجود ، ولكن من حيث ابتداعه الخيالى ، كما يستطيع مؤلف القصة أن يصور ، صوابا أو خطأ ، الشخصية التى يتصورها ويدركها

وقد يقال عن الفنان أنه مخلص أو غير مخلص حسب تأمله أو عدم تأمله لموضوع ما . انه ليس « أمينا » أو « صادقا » عندما يستعمل لغة الفن دون أن يفهم المعنى الذى تنقله . ان أى فن يقلد فنا آخر فحسب - كما يحدث عندما يستعمل الشاعر الكلمات الشعرية التقليدية ، أو يصطنع فنان المناظر أسلوبا تقليديا دون أن يجعل منه شيئا خاصا له ، انما هو نوع من التقليد الببغاوى الذى لا ينقل شيئا ، لأن الببغاء لا يعنى ما يقول .

ان الاعتراف باستقلال أو حتى بتعارض المصالح الجمالية والادراكية مهد الطريق الى فهم تحالفهما . أولا ، لأن الحقيقة والخطأ يمكن أن يتجسما فى أعمال فنية . وفى حين أن العياذ بالاستمتاع الجمال نفسه لا يعطى برهانا على الحقيقة ، الا أنه قد يضيف جمالا الى الحقيقة . ان الآراء العلمية عن الطبيعة والانسان والتاريخ ستجد طريقها الى محتوى الشعر أو الفنون المجسمة ، ومن ثم تزود بركتها ونعمتها .

ان الاهتمام الجمالى يخدم المعرفة بوساطة عدم تقيده ذاته ، وتحرره فى الطواف خارج حدود المعرفة . ان ميدان الخيال هو ميدان الابتكار والاختراع والابتداع الانسانى غير المحدود . وهو يوسع مدى الامكانات ، ويؤدى الى خصوبة الأفكار ، والى اثرات التجربة الحسية ، والى مضاعفة التباديل والتوافيق التى تختار من بينها المعرفة ما تشاء ، وكذلك الممارسة .

وأخيرا فان الاهتمام الجمالى يسهم فى المعرفة عن طريق تماسك موضوعه ، وعلى أية حال فان الاهتمام الجمالى بموضوعاته الحسية ، لا يتأمل علاقات مجردة ، وترتيبات وتنظيمات ومتنوعات - ولكنه يتأمل آمادا فى علاقة وشروطا فى علاقة وتخوما فى علاقة ، ومادة مرتبة ومنظمة ، وقيما لمتغيرات تتبدل تبديلا . والموضوع الذى يتأمل على هذا النحو يتفادى كلا من الضالة المنهجية للمفاهيم ، والكظاظاة الفوضوية للادراك الحسى

وليس الموضوع الجمالى الخيط الأفقى ولا الخيط الرأسى فى النسيج ، ولكنه الخيطان معا والوبر والصباغة - وبالاختصار البساط برمته . واذا كانت المعرفة عقلية وتجريبية ، واذا كان الواقع هو ما يعرف على ما هو عليه ،

فيمكن القول أن الموضوع الجمالى يكشف عن جانب من ملامح الواقع يحتمل أن يفلت من المعرفة ، ألا وهو اتحاد تركيبه ومحتواه أو اتحاد كيفه وكمه .

— ١٠ —

ويوجد موقفان متعارضان حيال الجزء الجمالى للحياة الانسانية : الموقف الذى يحقر شأنه ، والموقف المادى والمقرط . فاما الأحكام المحقرة فتلقى من وجهة نظر العلم الذى يتهم الجمالى بأنه غير عقلى وروسمى ، ومن وجهة نظر التطبيق العملى الذى يتهمه بأنه مراوغ وعديم الجدوى . وهذه الأحكام احكام صحيحة حسب المعايير التى تطبقها ، ولكنها احكام محدودة . ان مديح الجمال مهما كان مفرطاً - يستحق الاحترام ، واذا لم يمكن تسويغه كلياً ، فيجب على الأقل تفسيره بذريعة من الذرائع . ان تسويغ الاسراف أو التبذير فى مديح الجمال ، يكمن فى دور الخيال فى الحياة الانسانية ، ذلك الدور الذى يميل المحقرون الى تجاهله واغفاله .

ان الخيال - من بين الملكات الانسانية كلها - وهو ذلك الذى يسهم باكبر قسط من تخلص الانسان من احساسه بالتناهى . وهو يخترق حدود الفهم العادى وحدود الدارج المألوف ، وحدود المنظور والثابت ، ويهيم فى مجال الامكان غير المحدود . ان الخيال هو القوة العقلية المكبرة التى يتغلب بها الانسان الطبيعى - بينما يظل انساناً ، على الحدود التى يفرضها المكان والزمان ، التى تفرضها ورائته الغريزية . وسواء تغلب بالفعل على هذه الحدود أم لم يتغلب فهو يبدو فى نظر نفسه أنه يفعل ذلك . ولا يمكن لأى تفسير لمكان الجمالى فى الحياة الانسانية ان يكون كاملاً اذا لم يأخذ تلك الحقيقة فى الاعتبار - حقيقة أنه يبدو فى نظر نفسه أنه يفعل ذلك . وعلى أية حال فان التعة الجمالية توسع الوعي وتكبره ، داخليا بزيادة الحساسية والتمييز ، وخارجيا بجعل الاحداث القاسية للحياة ، ولطومات الظروف الغلابة وضغوطها محتملة بل ومستساغة ، وهو يمكن الناس من أن « يواجهوا » الحياة وعيونهم مفتوحة .

ويتميز الاستمتاع الجمالى باحساس مقو ومجلى للنشاط ، مما أدى بناقد شهير للفن أن يتحدث عن « تزكية الحياة » ، على أنها « المحك البالغ منتهى اتفاق القيمة

اللمعة للجمال ، • ان الاهتمام الادراكي والاهتمام العمل يتبعان طريقا محددا ينتقل من المشكلة الى التوقع الى التحقيق ، أو عدم البرهنة ، من العمل الى المحاولة الى النجاح أو الفشل • ولما كانت مضطرة الى المضي تباعا ، فينبغي أن تقصر داخل ميدان محدود نسبيا من الثبات • ومن ناحية أخرى يستطيع الاهتمام الجمالى أن يعمل فى مناشط كثيرة ، لانه لا يحتاج الى انهاء أيها • ان للخيال أجنحة وهو يستطيع أن يطير ، أما الادراك والممارسة العملية فبمشيان على رجلين • ان رجلا يحفزه الاهتمام الجمالى يستطيع أن يتخيل حركات الأجسام التى لا يستطيع أن يشارك فى حركاتها الفعلية - ولكنه يستطيع أن يتحرك معها خياليا • ويستطيع أن يقتحم الحياة الداخلية للأشياء خارج نفسه • ومن ثم يشعر بشراء زائد وكمال لتجربة جمالية قريبة منظورة تفسر جزئيا على الأقل تلك البهجة التى تصاحب عادة الحياة الجمالية فى لحظاتها الخلاقة والتذوقية على السواء •

ويصاحب الاستمتاع الجمالى احساس بالسيطرة • وهو يحقق انتصارات • ان الاهتمام الجمالى - حتى فى طوره الناضج ، يشبه لعب الطفل ، الذى يستطيع أن يحيا حياة ملك أو نشال أو أى شىء يطرا على خياله غير مقيد أو محدود بالظروف • ولكن هذا الانتصار الخيالى قد يأخذ شكلا أكثر دقة وحذقا • ان ما يستمتع به المرء فى التأمل هو ما يبدو وكأنه قصد به أن يكون موضوع تأمل المرء • وقد وصف أنطوان دى سانت ايكسوبرى احساس جماعة من الأصدقاء كانوا يأكلون سويا على شواطئ الساهون قبل الحرب بيوم كما يلى :

• لقد تذوقنا نكهة نوع من حالة الكمال تنزلت علينا فيها كل رغبة ، ولم يبق شىء يكشف عنه أحدا للآخر • واحسسنا أننا أطهار أبرار مستقيمون مخلوقون متسامحون عطوفون • • • وكان الاحساس الغالب يقينا هو الاحساس باليقين • يقين يكاد يكون مختالا وفخورا •

ومن ثم أبدى الكون من خلالنا رفته • لقد تركزت الهياول وتجمدت الأفلاك ، وبزغت الأميبا الأولى ، وتمخضت آلام الحياة عن ظهور الانسان - نقطة ثم

علقة ثم مضفة ، لكى يندمج كل شىء فى توافق وتآلف ، خللنا فى هذه الحالة من اللذة ، (٢٢) .

ان الحياة الجمالية - فى لحظات معينة - لا تؤدى فقط الى هذه النشوة والاحساس بالسيادة ، ولكن الى هذا الشعور « بالطهر والاستقامة والتحليق والسماحة » التى يشير اليها سانت ايكسوبرى . عندئذ تنسى الاعتبارات الانانية والخسيسة . وحيث ان الاهتمام الجمالى ليس تنافسيا ، ولا يثير دوافع حب البقاء والمحافظة على الذات والصراع ، او يدفع الناس الى الخوف والشك ، فانه يفتح المسارب الى دوافع الرحمة والمشاركة الوجدانية . ان حب الجمال فيه شىء من الرقة التى تميز حب الأشخاص وحب الله . انه لا يحسد ، وانما يعبد موضوعه فى حالة من الخشوع .

ان الاهتمام الجمالى لا ينزع فحسب بالنفس الى الخشوع ، ولكنه يتمتع النفس بشعور الكمال لخلوه من الدوافع الادراكية والعملية البعيدة ، أى انه يتمتع بشعور تحس ازاءه أن موضوعها هو كل ما ينبغى أن يكون ، وليس فى الامكان أبدع مما هو كائن . وليست قيمته متوقفة على نتائجه ، ولكنها قائمة بذاتها ومحتواة فى نسطاقه ، بصرف النظر عن نتائجه او آثاره . ان الاهتمام الجمالى لا يتخذ موضوعه كمجرد خطوة - شيئا يقف عليه او شيئا يتوقع منه ، وانما شيئا يستقر فيه ويسكن اليه ويهوى اليه فؤاده ، لكى يكتشف كنوز واختلافات محتواه ، وما يضمه من غزارة وثروة وغنى .

على أن هذه التجارب التى يمكن أن تسمى مشاعر «الامتداد» او «التمجيد» ليست صفات تحديدية - بمعنى انه لا توجد قيمة جمالية بدونها ، ولكنها مع ذلك صفات مميزة ، ويمكن أن يرد فضلها الى الجمالى فى أى حكم على مكانها فى الحياة الانسانية . وقد يقول البعض انها علامات مميزة لفن « عظيم » أو لأعلى استمتاع جمالى - ولكن هذه قصة أخرى .

(٢٢) خطاب الى أسير ترجمة جون رودكير من « حكايات فرنسية حديثة » طبعة سنة ١٩٤٨ بواسطة « نيوديركشون » صفحة ١٥٢ - ٣

— ١١ —

ان دعوى « العظمة » مثل دعاوى « الامتداد » و « التمجيد » لا يمكن اغفالها مهما كانت نتائج أية محاولة لتحديد لها غير مقنعة . والصعوبة الرئيسية فى هذه الحالة يخلقها افتراض وجود نظام ذى بعد واحد للعظمة ، يعطى فيه كل فنان أو عمل فنى مكانا بالاتفاق العام . وليس من شك فى وجود اتفاق عام على أن هومير وسفوكليس ودانتى وروفايل وشيكسبير وجيته وبتوفن عظماء . ولكن ثمة ريب جدى فى أن هذا الاتفاق يعتمد على أى مقياس واحد مشترك . ويزيد المسألة تعقيدا أن الفنون الجميلة نفسها قد أصبحت متخصصة تخصصا كبيرا ، حتى انه لو كان من الممكن أن نحدد مقياسا واحدا للعظمة للشعر أو الرسم ، فانه يشك فى استعماله مع الموسيقى أو العمارة . ان المقياس الوحيد الذى يقبل قبولا عاما هو « حكم الأخلاف الآتين بعد من الأجيال » .

ولا خيار الا أن نستنتج أن العظمة فى الفن هى تأثير ناتج عن قيم لا حصر لها وغير قابلة للقياس ، ولا اشتراك بينها الا من حيث أثرها على تقدير عدد كاف من الأشخاص ، فى حيز كاف من الزمن ، يسمح بأن توصف بأنها « التقدير العام للإنسانية » . وهذا المقياس دون شك دائرى : وهو ينتهى الى القول بأن الفن العظيم هو الفن الذى يحكم عليه بأنه عظيم ، أو الذى يحقق شهرة . ولكن ذلك يغير السؤال . فنحن لا نسال بعد ذلك هذا السؤال الذى لا جواب عليه : « ما هو مقياس العظمة ؟ » ولكن نسال : « ما هى أهم الاعتبارات من بين الاعتبارات الكثيرة التى يجد تأثيرها الكلى تعبيرا فى الحكم « بالعظمة » ويخلق ضرورة للكلمة ؟ »

وعندما تعتبر العظمة جملة من المعانى غير القابلة للقياس ، لها تأثير ناتج من مجموعها على رأى البشرية ، فلا يجوز بعد ذلك حصر العظمة فى نطاق المقياس الجمالى الداخلى . ويؤدى ذلك ، على أحسن الفروض ، الى تفسير العظمة حسب تفضيل العارفين أهل الذكر . ولا يوجد مقياس — مهما كان سوقيا أو خارجيا — يمكن استبعاده ، طالما أنه ينطبق على الفن . ان بعد الصيت ، بل والقيمة التجارية أو قيمة الجامع ، لا يجوز استبعادها لأنها تعبيرات عن التقدير العام

أو أسباب له • بل ولا يجوز أيضا أن نحذف الفائدة (أفلا تسهم فائدة كاتدرائية قوطية في عظمتها ؟) ، أو القيمة الأخلاقية (أو لم يسهم تمثيلها للفضائل المسيحية في عظمة الرسم في القرون الوسطى ؟) أو القيمة الإدراكية (أو لم يسهم فهم شكسبير وجوته للحياة الانسانية في عظمتها ؟) •

وأولئك الذين يرفضون التقييم الجمالى الإضافى « للجمالى » ، ويؤيدون الرأى القائل « بالفن للفن » ، أو يصرون على تمييز واستقلال القيمة الجمالية فى ذاتها ، إنما يحتجون بحق على خلط المقاييس • ولكنهم فى مبالغتهم فى احتجاجهم ، أو مرارته ، انقادوا الى رفض هذه المقاييس الأخرى ، والى البرهان على رأيهم ، بالتوحيد بين الجمال والا أخلاقية والبهيمية ، والثورة والسخرية واليأس والفجور ، وكل شكل من اشكال التحطيم • وهم فى تحمسهم لكى ينقضوا رأى أرسطو ، بأن موضوع المأساة ينبغى أن يكون نبيلًا ، يختارون موضوعات بذئنة • ولكن أصحاب الطهيرة الجمالية ، بفعلهم هذا ، ختلوا أنفسهم • فلكى يحرروا الجمالى من التلوث والعدوى سرقوا منه كل القيم الإضافية التى يستمدّها من مكانه فى الحياة ، ومن تفاعله مع الأجزاء الأخرى لحضارة الانسان كلها •

وثمة أوجه معينة من الفن ، هى نفسها مزيج من أسباب كثيرة ، تذكر عادة على أنها تؤدى بخاصة الى اجلال الانسانية : الأصالة والكمال ، والتأثير التذكارى وعمق الجاذبية وعمق الموضوع والدلالة الثقافية والعمومية والدوام ، والسو الصوفى •

ان العمل الفنى - مثل أى اكتشاف أو تعميم فى العلم - قد يكون حادثا هاما يبدأ به عصر جديد • فعندما يقف فى مفترق الطرق أو عند نقطة تحول ، حيث يغير الطريق وجهته ، فقد يحدد مصير كل النشاط الجمالى المستقبل أو المتعة • وهذا هو الذى يعطى عظمة للفن لاغريقى والكتابة بصفة عامة ، أو لرسوم جيوتو ، أو لواضعى أسس الموسيقى الحديثة ، مثل باليسترينا (٢٤) •

(٢٤) ويزودنا الملحن الموسيقى الحديث آرنولد شوينبرج بمثال طريف فى هذا الصدد باقتراحه تحرير الموسيقى من النظام النغمى القديم • فيحاول =

ويحصل العمل الفني على تقدير عام عندما يكون أحسن ما فى نوعه ، تفوقا وتفردا . أى عندما يبدو أنه يرضى كل مقتضيات وسيلته الخاصة وشكله الخاص . ومن ثم يمكن أن يقول الانسان عن قصيدة لشيكسبير انها «قصيدة غزلية كاملة» ، أو عن لحن لبيتهوفن انه سيمفونية كاملة ، أو عن كاتدرائية فى ريمز انها قوطية كاملة ، أو انها قوطية فى أوج العصر القوطى . فهى تقف وكأنها الحل الكامل لمشكلة جمالية ، حددت تحديدا كافيا ، يجعلها قادرة على حل كامل . وهى تقف وكأنها شيء لا يمكن أن يدخله التحسين ، ومن ثم تكتسب نوعا من الخلود .

ويتضمن التأثير التذكارى الكم والمكث ، كما يتمثل تمثلا ملحوظا فى أهرامات مصر . ان عمل الجوهري أو رسام النماذج المصغرة ، مهما كانت هذه الأعمال رائعة وكاملة فى نوعها - لا يوصف بأنه تذكارى . ان الفنون البصرية وبخاصة العمارة تتمتع ها هنا بميزة على الأشكال الأخرى للفن . وهى تظل قائمة خلال فترة طويلة من الزمن على مرأى ومشهد الانسانية . وهى لا تحتاج الى أية سجل أو تفسير ، ولكنها تتحدث عن نفسها . إن طول البقاء شرط من شروط العظمة فى الفنون جميعا ، وكذلك الكم . فجزء من عظمة هومر ودانتى وتيتيان وشيكسبير انهم يحتلون مساحة أكبر فى الخبرة الانسانية بحجم انتاجهم ومدى عبقريتهم .

ويوضح « عمق الجاذبية » معنى ما يسمى أحيانا « الدلالة الروحية » . ويعتمد التقدير هنا على مدى ما يبلغه الفن فى استدعاء الملكات الانسانية لأداء وظائفها . ان الفن الذى يجذب الحواس وحدها ، أو الذى يرضى فقط بعض المقتضيات الشكلية ، أقل تقديرا من الفن الذى يثير أعماق المواطن ، أو يتطلب أداء الملكات العقلية العليا . ان الفن الاغريقى يتطلب جهدا أكبر لتذوقه ، وهو بذلك يعطى أكثر . وبالمثل قد يكون الموضوع المثالى سطحيا

= المؤلف الموسيقى «الثائر» أن يخرج على العادات ، وأن يحل قواعد جديدة محل القديمة ، وعندما ينجح فى تغيير ذوق سامعيه كما يحدث كثيرا ، يكون قد أعطى - على الأقل - معنى للكلمة « ابتكار » أنظر ب . يتيس ، آرنولد شووينرج : Atonality مجلة النيويورك تايمز ، عدد ١١ سبتمبر سنة ١٩٤٩ .

أو عميقا . ان قصة الجريمة أو القصة المثيرة للهلح ، أو المسرحية الفنائية تفقد قيمتها الداخلية الحقيقية من أجل أن تجعل المأساة ممتعة ، وبذلك تروق ذوق الجماهير . ان الفن « العقيم » خلى بأن يمكن الناس من تذوق مرارة وحرافة المأساة ومع هذا يسيغها . ان « النهاية السعيدة » وغبطة المنساق مع العاطفة ، انما هي ضروب من التنازلات للذوق السوقى على حساب الضحالة والفجاجة ، فى حين أن الهجاء يميظ اللثام عن « الأقيح والأسوأ والأسفل » ومع ذلك يتيح للناس أن يتمتعوا بتأمل ما فيها والنفاذ الى لبابها فى صورتها الفنية ، مهما كانت من صميم الواقع البشع . ان الفن ، يحظى بالتقدير والاحلال ، بنسبة ما يلخص ويصور فى مرآته الخصائص والصفات الثقافية لمجتمع ما أو أمة أو عصر . وسيتمتع بتقدير بين هؤلاء الذين يعطيهم تعبيرا بينا جليا وسيظل ماثلا كعلامة من المعالم المميزة لباقي الانسانية . ان البارثون يحظى بالتقدير والاحلال لأنه اغريقى فى جوهره . ويقدر مولير لأنه ينقل الروح الفرنسى فى عصر لويس الرابع عشر ، وشيكسبير لأنه يجسم ما هو مميز للانجليزى أو الاليزابيثى . وعندما ينجح شاعر أو رسام أو موسيقى فى تجسيد العصر الصناعى أو عصر الحرب الباردة فسيقدر على أنه عظيم لهذا السبب . ومن ثم يخدم الفن أغراض التاريخ والتربية ، وذلك بجعل الماضى مستمرا ومركزا فى وحدات تذكارية .

اما « العمومية » التى ربما كانت أكثر صفات العظمة شيوعا من بين صفات العظمة المعترف بها ، فتشير الى المدى الذى يبلغه الاهتمام الجمالى فى اختيار المميزات المشتركة للحياة الانسانية ، للتأمل . وقد تكون هذه ، وقد لا تكون ، الصفات العادية المألوفة مثل البيت أو العشق أو العلاقات العادية الشائعة أو الأعمال البيتية فى نطاق الأسرة التى تجرى كل يوم . وعندما تختار هذه المميزات المألوفة يفترض أنها سوف يتعرف عليها بسهولة ، وأنها سوف تذوق . هذه هى الدعوى التى ينادى بها أصحاب الفن الذى يتمتع به الكافة من جماهير الانسانية ، والتى تجعله من ثم « رائجا » . ولكن الموضوع العاصم قد يعتبر المعنى الأعظم للحياة ، المتيسر لفهم كل انسان وفى وسعه ولوجه ، ولكنه يحتاج الى نفاذ وبصيرة واحاطة .

ويرجع استمرار الفن جزئيا الى تشابه الطبيعة البشرية ، التى بها يستمر الناس خلال الزمن فى الاستمتاع بنفس الصفات والتراكيب الحسية ، وجزئيا

الى الطابع الذى يتغير للتجربة الانسانية فى جوهرها . ولكن يوجد مفهوم آخر توصف به الأعمال الكبرى الفنية بأنها خالدة ، حيث يكون كل انجاز فنى على حدة ، نهائيا ، سرمديا ، أو منيعا لا يتأثر بتأثيرات الزمن . ما معنى أن نقول ، مثلا ، ان الياذة هوميروس هى « متعة دائما » ؟ ان الجواب على ذلك أن قيمتها الشعرية مستقلة عن المعرفة التاريخية ، وعن سير الحوادث التاريخية . وما كان لها أن تقل مثقال ذرة اذا لم يكتشف شيليمان طرواده ، وانتهى به المطاف الى أنها ما وجدت من قبل أبدا . عندئذ كان يقوم الدليل على خطأ التاريخ ، وهذا شيء لم يشك فيه انسان . فاذا اعتبرت حرب طروادة غزوا حقيقيا قام الاغريق ضد طروادة ، فانها تعتبر على ضوء الأحداث التالية خطأ سياسيا . ولكن مثل هذه الصروف والتقلبات لا تمس عالم الخيال الذى دمرت فيه طروادة . ولن يمس الخلود الفنى للقصة ، الا اذا تغيرت الطبيعة الانسانية تغيرا جذريا يوقف الاستمتاع بالقصة الخيالية بالتأمل .

واخيرا يقدر الفن على أنه عظيم عندما يمكن الانسان من مواجهة الكون والارتفاع فوق اختلافاته وصراعاته الى منسوب أعلى من الوفاق الشامل . ويذهب ناقد حديث لبيتهوفن ، بعد أن قال ان عمل هذا المؤلف الموسيقى بلغ الذروة فى رباعياته الأخيرة - الى أن هذا الانجاز الموسيقى الذى وصل الى الكمال والتمام ، هو الانجاز التام الكامل لكل الفنون قاطبة :

« ان الرغبة فى المقاساة فى سبيل الابتداع والخلق شيء ، أما أن يعرف الانسان أن ما يخلقه يتطلب مقاساته ، وأن مقاساته هذه هى احدى العطايا العظمى لله ، فهذا هو الوصول تقريبا الى حل صوفى لمشكلة الشر ، وهو حل قد يكون لخير العالم ، ولكن قليلين جدا من يكرومون وفادته . . . اننا نعرف أن بتهوفن كان رجلا جرب كل ما نستطيع أن نجربه ، وقاسى كل ما يمكن أن نقاسيه . فاذا بدا فى النهاية أنه استطاع أن يصل الى حالة «فوق المعركة» فانا أيضا نعرف أنه لا يوجد انسان أحس المعركة بمرارة أكثر من مرارته ، (٢٥) .

بيد أن ذلك لا يخفف على الإطلاق من قصور هذه العبارة ونقائصها ، إذا حكم عليها بالمقاييس الأخلاقية والادراكية . إن رؤية الشر الأخلاقي والادراك الأخلاقي جماليا ، لا يجعلهما خيرا إذا حكم عليهما بمعاييرهما . وإن كون الإنسان « فوق المعركة » يضعف الإرادة الأخلاقية التي نذرت نفسها للتغلب على الشر والوصول إلى حالة من التأكد واليقين بوساطة الخبرة الجمالية فحسب ، يضعف الملكات المكرسة للبرهان على الحقيقة . ومع هذا فإن الرؤية الصوفية التي تتسامى فيها المقاساة ، قد تكون أكثر ضروب المتعة حيويا واسترواحا واستغراقا .

الفصل التاسع عشر

الثقافة والمضارة وعلم الاجتماع

ان دراسة العلم والفن تبرهن على عدم كفاية أى دراسة للحياة الانسانية تقصر نفسها على التنظيم الأخلاقى أو على النظم الاجتماعية الكبرى للضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد . ان الحياة الانسانية شىء أكثر من أى من هذه النظم ، وهى أكثر من مجموع أجزائها أو حتى من علاقاتها المتداخلة المنتظمة . ان النظم الأخلاقية تنظيمات للمصالح ، ولكنها لا تحدد ما ستكون هذه المصالح . وحتى عندما تقدم الاهتمامات الخاصة المستقلة - للعلم والفن ، فلا تزال توجد هوة كبيرة بين الوصف وبين الحياة الانسانية نفسها . ان الكلمتين اللتين تشيران الى التعقيد الكامل للحياة الانسانية وتعيد الكل بعد تحديد أجزائه وحدة وحدة هما : « الثقافة » و « الحضارة » ، وستمهد دراسة هذا الموضوع الطريق الى فهم التاريخ ، والتربية والدين الأمور التى تشمل الكل الثقافى فى تقدمه الزمنى وانتقاله الى الأجيال والأفراد المتتالية ، ومصيره فى العالم كله .

لقد ذكرنا الاصطلاح « ثقافة » من قبل ، على أنه المقابل المناقض للطبيعة ، فالثقافة ما يصنعه الانسان من بيئته الطبيعية ، وبملكاته الطبيعية . ان ما يفعله من الطبيعة وبالطبيعة ، فانما يصنعه طاعة لمصالحه . ولكن نتاج فعل الانسان المهتم البادف لتحقيق مصلحة يندمج فى حياته التالية . ومن ثم فان « الثقافة » ليست مجرد ما يصطنعه الانسان من ثقافة بهيته الطبيعية ، ولكن ما يصنعه من الثقافة بثقافته ، أى طاعة لمصالحه المكتسبة وقدراته . والنتيجة هى مضاعفة الأنواع المختلفة لطرائقه وسبله الخاصة المعينة للحياة الثقافية مضاعفة كبيرة ، وفى نطاق الاطار الواسع الذى تسمح به الطبيعة وتمكنه من فعله .

ان الثقافة تدل على التنوع ، والكلية ، والحركية لما يفعله الانسان بنفسه وبيئته . وثمة مظهر من التشابه والتكرار . ان المجتمعات الانسانية جميعا

تشمل بعض العناصر المشتركة المفروسة فى الطبيعة والتجربة المشتركة .
 وحيثما توجد حياة انسانية توجد هذه العناصر المشتركة . ولكن كل واحدة
 من هذه الملامح الدائمة للحياة الانسانية تبدو فى عدد من الأشكال الخاصة .
 وتوجد خواص لا تتكرر أبدا بسبب الاختلافات التاريخية والمحلية ، وبسبب
 الطوارئ التلقائية التى لا يمكن التنبؤ بها ، والتى تعمل فى ميدان السلوك
 الانسانى عمل التغير الفجائى فى ميدان الوراثة .

ولا تدل الثقافة على هذه الخواص فحسب ، ولكنها تدل أيضا على طرائق
 تجمعها . ان الوجه الانسانى يتكون من سمات ، وتوجد تنوعات لا نهائية لكل
 سمة . ولكن للوجه أيضا هيئته الطبيعية ، وهى الملامح المميزة لمجموعة
 السمات . وكذلك الأمر بالقياس الى الثقافة ، اذ لها طلعة أو هيئة تتألف
 من العلاقات المتداخلة للأجزاء : بروزها النسبى وشكلها ، ونسبتها ، وبعدها ،
 وتنظيمها ، وبالجملة هيئتها . ومن هنا جاءت بدعة استعمال كلمات مثل
 « تركيب » و « نمط » بين دارسى الثقافة . ولكن علاوة على الهيئة أو الطلعة
 الوجهية توجد تعبيرات سرعان ما تنقضى وتتحول . ويوجد أيضا ضرب من
 التفاعل بين الملامح يعطى فى مجموعه مظهرا لم يكن موجودا فى الآحاد من
 السمات وهى متفرقة . وبالمثل فان هيئة الثقافة شىء ديناميكى وليس جامدا :
 انها ليست مزيجا جامدا من العناصر ، ولكنها تفاعل وحركة على نحو معين
 خاص تتبدل فيها وتتعدل وتتحول ضروب متنوعة من الاهتمامات ، وتعديل
 وتبدل وتحول بعضها بعضا .

ان الثقافة تتجسم تجسيدا مزدوجا : فى أفكار ومواقف وميول ونزعات
 الناس ، وفى الأشكال المادية التى تعبر عن هذه وتضعها موضع التنفيذ .
 فاذا توخينا الدقة فان الأخيرة لا تشكل الثقافة نفسها ، ولكنها تشكل راسبها
 وسجلها . ان السيارة كما يصفها علم الطبيعة والكيمياء ليست جزءا من
 الثقافة . انها تصبح جزءا من الثقافة فقط عندما ترتبط بمهارات صانعيها
 وسائقها ، وذوق مصمميها ، واستعمالاتها فى النقل والترفيه وتزكية مكانة
 صاحبها (١) .

(١) ف . هو . أولدت ود . هارتمان « التنبؤ بالتغير الثقافى فى مناهج
 العلوم الاجتماعية » ، س ١٠ رسى (نشر) ١٩٣١ ص ٣٣٥ - ٣٣٦ .

انها احدى سخریات الحياة الانسانية ، أن انتاج الناس الذى لا حياة فيه يعيش بعد هذه الحياة ، وأن الأشياء تعيش بعد الأحياء . وعندما (اذا حدث ذلك) يفنى آخر انسان على أرض غير مسكونة ، فستبقى أطلال ورماد حياته دون شك آلاف من السنين تنتظر عالم الآثار المستقبل الذى لن يجيء أبداً . ولكن ثقافته ستكون عندئذ نسيا منسيا ، وحتى لو بقيت مدينة الانسان ، بفعل مصادفة من مصادفات النكبة ، سليمة كاملة بكل شوارعها وبيوتها واثائها ولواحقها ، فان الثقافة عندئذ تكون قد تلاشت من الأرض ، لأن الثقافة ليست فى المدينة المادية ، ولكن فى المعانى أو الاستعمالات التى توجد لها أهلها . ان حضارات الماضى الميتة تعرف ببقاياها ولكنها مع ذلك ميتة ، وهى فى موتها تشبه الصدفة الجوفاء لحيوان صدفى من عصر ما قبل الجليد . وبقدر ما تنتمى هذه البقايا للثقافة على الإطلاق ، فانها تنتمى الى الثقافة الماضية للمجتمع الذى خلقها أو الى ثقافة المجتمع الحاضر الذى اكتشفها .

وإذا ألقت عاصفة قوية بمخترعات أمريكا الصناعية فى الصحراء الكبرى، حيث تصبح أشياء لا معنى لها تثير دهشة البدو الرحل ، فلن يوجد انتشار للثقافة الأمريكية ، لأن الأفكار والمواقف والنزعات التى تتألف منها الثقافة لا يمكن أن تحملها الرياح . ان الثقافة كان يمكن أن تنقل فقط اذا تعلم المجتمع الجديد أن يستعمل السيارة والمذيع والثلاجة الكهربائية، واستوعبها وهضمها فى طريقته للحياة . وعندما نقول ان الحرب تدمر الثقافة ، فاننا نشير غالبا ، فى تخليط ، الى المنازل المدمرة والكبارى والسفن ، والقطارات والمكتبات ، والكنائس والمتاحف التى يتركها قاذف القنابل وراءه . ولكن هذا تدمير للثقافة بمقدار ما تدمره من « حياة » الناس . ان انقراض الثقافة لبست كومة الحجر أو الملاط ، أو الحديد الملتوى ، ولكنها انقاض عقول الناس .

وتقوم اللغة والادب والفن بدور فريد فى سجلات الثقافة . ان الكلمات، والتصريفات وتركيب الجملة ، والمصطلحات ، والمنطق ، والتنظيم وأسلوب اللغة والأشكال واخطوط والألوان والأضداد والاتساقات ، واللمسات الرقيقة لفرشاة الرسم وأزميل النحات ، كلها تسمح باختلافات متنوعة لاحد

لها ، خليفة بأن تنتل التماسك الكامل على أقرب نحو مستطاع ، فكرة أو احساسا أو مادة محسوسة • ولكنها لا تعبر عن شيء ولا تفعل شيئا الا الى ذوات انسانية قد تهيأت وفقا لنغم خاص بالحساسية والفهم والمشاركة الوجدانية •

وتستعمل كلمتا « حضارة » و « ثقافة » متبادلين في الأدب والحديث العادى • وهما يستعملان مترادفتين ، أو تستعملان فى معنيين متضادين ، عندما يميز بين معنيهما نفر من المتحدثين أو الكتاب • وكما أشد فيلسوف حديث فقال « ان النقاد الأوروبيين ••• الذين تأثروا بتقدم أمريكا فى السباكة (حسب حكمهم) والفنون المتخلفة ، قد انقسموا بالتساوى بين اخبارنا أن لدينا حضارة ولكن لا توجد لدينا ثقافة ، وبين اخبارنا بوجود ثقافة لدينا وعدم وجود حضارة » (٢) • وثمة فرق له أهمية كبرى فى السباق الحاضر بين الثقافة أو الحضارة ، ايا كان اسمها فى المعنى الأصلى الواسع ، وفى المعنى الأضيق الأكثر اختيارا • ويوجد مستوى أو مرحلة للثقافة أو الحضارة تتميز بأنها أعلى وأسمى أو أكثر تقدما فى معنى معين ، وتتضمن مقاييس للتقدير • ومن المهم ألا نفعل التمييز • وعلى هذا فكلمة ثقافة ستستعمل منذ الآن للدلالة على الفضيلة • وستستعمل كلمة « حضارة » أو أى تعبير جازم مثل « الثقافة الرحيمة » للتعبير عن « النوع » •

— ٢ —

ان فرع المعرفة الذى يقابل الثقافة والحضارة ، أو ينبغى أن يفعل ذلك ، هو علم الاجتماع ، ولكن علم الاجتماع يميل - وبخاصة فى أمريكا - الى أن يقاسى من نوع من الخجل أو التهيّب ولدته الصرامة المنهجية • واليه ينتمى دور استعراض الحياة الانسانية كلها ووضعها تحت النظر بين النظرات الجانبية الجزئية التى تكفى فى فروع أخرى من البحث الاجتماعى • وباستثناء بعض كبار علماء الاجتماع المشهورين ، فان علماء الاجتماع بصفة عامة يحجمون عن القيام بهذا الدور ، بسبب استحالة تطبيق المناهج المحددة الدقيقة جدا

(٢) د • ر • ديمس ، الحضارة ، جامعة كاليفورنيا • نشرات فلسفية ١٩٤٢ ، ص ١٦٣

على كل شامل كهذا ، ويمكن تطبيقها بنجاح على الأجزاء . ومن ثم فقد أدى الخوف من النقد بأنهم «لا علميون» الى بيع حق ميلاده نظير خلط من الوضعية، وقد يؤدي الاحجام عن هذا الدور الى تدمير نفسه . فاذا اعتبر علما ضيقا ، فانه ينحل الى محاضرات عن السياحة أو السفر أو علم نفس ، أو انثروبولوجى ، والجغرافيا ، أو الى علوم اجتماعية ثقافية متعددة .

وليس من المحتم أن يكون علم من العلوم الكلية زاهيا فى صبغته ، أو فضفاضا أو واهى التركيب . وانما ينبغى أن يكون رحيبا واسعا - أن يكون عمل مهندس لانجاز . انه يقع تحت نفس الالتزامات الفكرية مثل أى فرع من فروع المعرفة . بيد أن أول هذه الالتزامات هو اخضاع الطريقة لمادة الموضوع . فاذا كانت مادة الموضوع فى حالة علم الاجتماع لا تسمح بالدقة والشمول ، فلا يكفى اذن اصطناع الدقة والشمول بالنسبة لمادة أى موضوع آخر .

وعلى هذا ، ينبغى التصنيف لعلماء الاجتماع المحدثين عندما يصرون على الدقة الشديدة والصرامة الفكرية ، وعندما يكونون دقيقين ومضبوطين بالقدر الذى يسمح به علمهم . هم محقون أيضا فى اصطناعهم لمنهج الوصف . على أنهم مع ذلك يجنحون - للوقوع فى خطأ افتراض انه اذا كان ينبغى أن يكون علم الاجتماع وصفيا ، فانه لا يستطيع أن يكون مقياسيا . فهو يقاسى من خوف أن يظن أنه تنقيفى ، وباسم الوصف يغفل حقيقة أن القيم والأشكال، جوانية وليدة موضوعه ذاته . ولما كانت الثقافة والحضارة تتكون من مصالح ، ولما كانت المصالح لا تستطيع أن توجد دون موضوعات تضافى عليها قيمة ، ولما كانت الموضوعات المثالية للاهتمام تشكل معايير تحققها الأفعال والأعمال بدرجة معينة أو لا تحققها ، فمن المحال أن نصف الثقافة والحضارة ، وأن نستبعد القيم والمعايير فى نفس الوقت .

وتنقسم المدارس الألمانية الأخيرة لعلم الاجتماع بين هؤلاء الذين يصرون على أن تكون العلوم حقيقية أى مطهرة من كل إشارة للقيمة ، وأولئك الذين يصرون على أن مادة الاجتماع تتطلب تحقيقا أى فهما عطفوا للدوافع الداخلى للحياة (٢) . وينتج الاضطراب - دون شك - من افتراض أننا لى ندخل

(٣) ت . أبل . علم الاجتماع المنظم فى ألمانيا ، ١٩٢٩ ، وهو يعطى ملخصا للنظريات المشار إليها هنا .

القيم ، فان هذا يتضمن أن علم الاجتماع يدخل مقاييسه الخاصة الشخصية للقيمة ، التى تتجاهل حقيقة وجود مقاييس أخرى كثيرة مثل مقياس الجار ، مقياس الغريب ، ومقاييس المناشط الثقافية نفسها .

أما وقد اعترفنا بأن الثقافة والحضارة نظم مصالحي ، ومن ثم تشمل قيما معايير ، فسيستخدم علم الاجتماع اذن نفس المقاييس ، مثله فى ذلك مثل علوم الثقافية المتعددة ، ما دامت هذه المناهج مناسبة لموضوعه . ومن ثم يتناول علم الاجتماع التفسيرى تركيبات وظروف الثقافات الكلية . وسيختلف علم الاجتماع المعيارى اختلافا جذريا عن الفروع المقياسية للعلوم الثقافية الخاصة ، من حيث ان المجتمع ليس شريعة أو سنة ، ولا يمكن اذن أن يقال ان له أدائية خاصة به ، أو هدفا لذاته . وسيهتم بخاصة ، بالقيمة الاجتماعية الكلية ، وبذلك القيم العليا التى تميز - داخل الثقافة بمعناها الأصيل - ذلك المستوى العام من التفوق أو البروز الذى يستحق اسم حضارة . أما علم الاجتماع التكنولوجى فسوف يتكون من أية معرفة مفيدة لأولئك الذين يهدفون الى خلق ثقافة أو حضارة تامة كاملة .

— ٣ —

وسيفحص علم الاجتماع التفسيرى البيئة الطبيعية التى تحدد طابع ثقافة ، مثل مناخ المنطقة الذى يعيش فيه المجتمع ، وجغرافيتها ومصادرها الطبيعية . وسيأخذ فى اعتباره هذه العناصر من الطبيعة الانسانية التى تدفع الناس الى الحياة معا ، وتنمية التجانس والاطراد والصفات المشتركة للطائفة .

وفى تفسير الثقافة بالخواص المكيفة للحياة الاجتماعية التى فطرت عليها الطبيعة الانسانية ، يتعرض علماء الاجتماع الى خطر الوقوع بين مطرقتين - علم نفس غير تحليلي ، وتحليل غير نفسى . ان التفسير السيكلوجى بالدوافع قد فشل عادة فى تحليلها . وبصفة خاصة أغفل ناحيتها الإدراكية ، وبذلك فشل فى اظهار الطرائق التى تصير بها الحياة اجتماعية ، بحقيقة أن اهتمامين أو أكثر لهما موضوعات مشتركة ، ويتخذ كل منهما الآخر موضوعا له . وقد يقال ان هذا الاغفال يميز علماء النفس الأنجلو أمريكيين بصفة عامة . ومن

ناحية أخرى قاست مدارس علم النفس الألمانية من فزع من علم النفس ، يرجع الى تراثهم الكانطى ، والى رأى قديم يرى أن علم النفس ينصب اهتمامه كلية على الاستبطان ، • ان علم الاجتماع يهتم بحق بأنماط العلاقات ، ولكن فقط عندما تكون علاقات عقلية ، وهى بهذا تقع داخل ميدان علم النفس وعلى الأخص لان هذا العلم الآن اكتسب بتوكيده على السلوك الاجتماعى قدرة وكفاية على دراسة العلاقات بين الناس لا داخل الشخص فقط •

وقد اظهر علم الاجتماع الألماني والفرنسى اتجاها آخر ساء الطالع ، ألا وهو فهم الكليات الاجتماعية على أنها غير قابلة لأن تختزل الى علاقات شخصية • ان الثقافات والحضارات كليات ، ومن واجب علم الاجتماع على الأخص أن يراها « كلا » ولكن نظرية الانبثاق التى تمدنا بالكل ، تمدنا فى نفس الوقت بالوسائل والعلاقات التى يمكن بها تفسير الكل • ان الاقرار بوجود طائفة مشتركة من الموضوعات يفسر ما يوجد من الحقيقة فى نظرية « التمثيل الجماعى » ، أى الأفكار التى ليست ملكا خاصا لأى عقل مفرد • ان شخصية نظام ثقافى يتجسم فى أفراد مختلفين تفسر استقلاله عن أى شخص مفرد • ان الثقافات تعيش فى مجموعات من الأشخاص يتغيرون فيما بينهم ، ويمكن احلال آخرين محلهم ، وليس أى فرد واحد ضروريا لها ، ولكنه سيشعر بها على أنها شىء مستقل عنه •

وبينما تشمل الثقافة نظاما ، فان عالم الاجتماع لا يهتم بتفسير كل منها حسب قواعدها ، ولكنه يهتم بتفسير كل واحد منها بالآخر • وسيركز الاهتمام لا على الأخلاقى أو السياسى أو القانونى أو الاقتصادى ولكن على الأخلاقى - السياسى ، والسياسى - القانونى ، والقانونى الاقتصادى ، معتبرا المجتمع برمته على أنه تفاعل بين أجزاء نظمية •

وفى تفسير الثقافة ، يعطى مكان هام - وهذا أمر فى محله - لنتاجها الخاص • ويستخدم بارتو الاصطلاحين « رواسب » و « مشتقات » (٥) ليميز بين الدوافع الأساسية ومسوغاتها ، أو معقوليتها • وقد نشر بين الاجتماعيين

الفكرة - التى يشترك فيها مع أتباع فرويد - أن ضروب المعقولة ، غير عقلية بالضرورة ، وأنها ضروب من التخيل والخداع ، لا صحة ادراكية لها ، لأن الانسان لا يصل اليها بالنتيج « التجريبي المنطقى » ، والسادج وحده والمعتقد بالخرافات هو الذى يعتبرها صوابا أو خطأ . ولكن فهمها هكذا معناه اهمال الدور الكبير الذى يقوم به العقل المسوغ فى الثقافة الانسانية اذا كان العقل مسوغا بالبيئة والدليل ، مثل أحكام الفائدة الاجتماعية التى هى معقولة حتى بمقياس باريتو للتسويغ العقلى .

ويتميز علم الاجتماع التفسيري عن العلوم الأخلاقية الخاصة : علم الأخلاق ، علم السياسة ، التشريع ، والاقتصاد - باعترافه بالمساعى الكبرى ، مثل العلم والفن ، التى هى لا أخلاقية فى جوهرها - وباعترافه بتلك المساعى فى التربية والدين التى تستشرف الأخلاقية . وينبغى أن يفسح علم الاجتماع - فى نفس الوقت وطاعة لهدفه فى الاكتمال - مكانا لآلاف المناشط المختلفة للحياة الانسانية : اللعب ، الرياضة ، الحرب ، الزواج ٠٠٠ الخ - التى تنزلق فى شباك القياس والمناهج الأكثر جمودا . ولكى يقترب من التماسك الكامل للتهيل الاجتماعى ، ينبغى أن يعترف بتلك القيم ، مثل الحب الشخصى ، والسعادة الشخصية التى تهم الفرد بخاصة .

— ٤ —

ان مسألة وحدة وتعدد الثقافات مسألة عقدها التمييز بين الثقافات الفردية أو التاريخية وبين الأنماط الثقافية . وقد يعنى الحديث عن « الثقافة » أحد هذين الشيئين المختلفين جدا . وعلاوة على ذلك فان الثقافات فى المعنيين قد تتدخل فى بعضها ، وتتراكب وتنطوى فى بعضها البعض . هل تشكل ايطاليا وفرنسا مثلا ثقافتين أو ثقافة واحدة فقط ؟ ومن الجلى انهما اثنتان من الناحية الفردية ، لأن احدهما ثقافة الايطاليين والأخرى ثقافة الفرنسيين . ولكنهما فى نفس الوقت من نمط ثقافى واحد ، يسمى « الثقافة اللاتينية » . ولكننا نستطيع أيضا أن نتحدث عن « ثقافة الأوروبيين » وبمعنيين ثقافة الأوروبيين وجملة المميزات الثقافية التى لدى الفرنسيين واللاتين مشتركين مع الأمريكيين ، والتى تتميز بها عن المميزات الثقافية لدى الآسيويين . ويتبع

هذا انه سواء اكانت ايطاليا وفرنسا تكونان ثقافة واحدة أم ثقافتين ، فمسألة قادرة على أن تكون لها اجابات صحيحة متعددة . فتوجد طبقات وأقسام طبقات من الثقافات الفردية ، كما توجد أنماط وأقسام أنماط للمميزات الثقافية .

وتوجد طرائق كثيرة يمكن بها تمييز الأنماط الثقافية ، تبعا للعنصر المختار على أنه المتغير المستقل . ومن ثم يمكن تحديد الثقافات بالوسائل المستخدمة لتزويد الحاجات المادية ، حيث ان الثقافة الانسانية البدائية جدا ، أو الرعوية ، من نوع يتميز عن الثقافة البشرية (المشابهة للبشر) باستعمال خمس أدوات بسيطة من الحجر والخشب . وعلى الرغم من أن الأدوات قد تحسنت بالتدريج ، فان المميزات العامة لحياة الجماعة ظلت في جوهرها واحدة . وكان الناس الذين كونوا هذه الجماعات « صائدين متجولين عاشوا حياة كاملة على الصيد والقتل والنباتات غير المفلوحة ، وغيرها من نتاج الطبيعة ، وهم يستطيعون أن يتجمعوا وكان ماواهم المعتاد حافة مشمسة تحت ربوة مرتفعة أو فتحة كهف ، ويبدو أنهم عاشوا في جماعات صغيرة ، « لأنه من المستحيل على الإطلاق أن يتكفل الصيد بحياة مجتمع أكبر من ذلك » (١) .

ثم حدث منذ ما بين ٧٠٠٠ سنة و ١٢٠٠٠ سنة خلت ، أن بدأ استئناس الحيوانات واكتشاف الزراعة التي أتت بزيادة في المحصول الغذائي ، وزيادة في عدد السكان ، وبناء القرى والمدن ، وتوزيع العمل ، وتجميع الثروة ، وتنظيم الحبوب والتجارة ، والكتابة وحفظ السجلات ، وزيادة في قوة وتعقيد الحكومة والنظم الأخرى . ومنذ سنة حوالي ١٥٠٠ م حدث تغير عميق يرجع الى حدوث عدد من الاكتشافات والاختراعات في نفس الوقت ، أو في تتابع سريع ، مثل الدوران حول الأرض ، وعلم نيوتن ، والآلة البخارية ، والكهرباء وغزو الفضاء . وهذه المرحلة الآلية الصناعية لم تكمل شوطها بعد ، ويقال ان اضطراب وذعر العصر الحالي انما يرجع الى أن الحياة الانسانية كلها لم تستطع بعد أن تتمثل هذه التغيرات التكنولوجية وتستوعبها .

ولا يعني هنا الرأي القائل بأن المتغير المستقل في التغير الثقافي تكنولوجي

(٦) أ - ر . ولسن « الانسان وطرائق الحضارة » ، في تقديم جديد لحضارتنا . مطبعة أرجوس ١٩٤٤ ، ص ٩ - ١٧ .

بالضرورة ، لا عنصرى أو دينى أو سياسى • ولكن الايضاح - ولنفترض أن فيه على الأقل نزرا يسيرا من الحق ، يمثل معنى أنماط الثقافة - « طرائق حياة الناس سويا » - حيث يفعل كل عنصر من عناصر الحياة الانسانية فى الأخرى ، ينفعل بها على نحو موصول من الفعل ورد الفعل • بيد أن كل عنصر من هذه العناصر يستطيع أن ينقسم الى أنماط فرعية ، ويمكن أن يندرج تحت نمط أكثر عمومية • وكل نمط ونمط أعلى ونمط فرعى يستطيع أن يجسم فى أفراد مختلفين دون أن يفقد معناه المميز لشخصيته • ويمكن أن ينقل راسيا بالوراثه أو جانبيا بالامتزاج ، وواضح أنه لا يوجد حساب لعدد الثقافات الا أن نقول ان العدد غير محدد لأنه يتوقف على وحدة القياس التى يحسب بها من يتصدى لعلها •

على أن ثقافة مفردة تحدد تحديدا مزدوجا بأنها طائفة من الافراد الانسانيين المتفاعلين يمثلون نمطا معيناً من الثقافة قد يظهر فى وقت وينمو ثم يختفى • وهذه الارتفاعات والانخفاضات ، وهذا الشروق والزوال يشير الى تشبيه التركيب العضوى للكائن الحى • ومن هردر الى توينبى عن طريق شبنجلر ، لقى التشبيه توكيدا واطنابا بدرجات متفاوتة من الجراءة وفى معظم الأحيان مع نقص فى الحذر النقدى •

ومن بين كل المميزات الخاصة للكائن العضوى المادى لا يوجد شيء أكثر غموضا من النمو والشيخوخة ، ولا يزودنا نقل هذه الصفات فى الأحياء الى الثقافة ، الى أى فهم ، وانما يقدم فحسب اصطلاحا له ارتباطات علمية محترمة ، ويخلع على البحث معنى صوريا من الانجاز العلمى • ومن المشكوك فيه أن ينال أى شيء من وراء ذلك ، جدوى على الإطلاق ، باستثناء الشعر ، عندما نقول عن الثقافة أنها « فتية » أو « ناضجة » أو « فى الشيخوخة » • واذا نحينا جانبا عدم دقة الاصطلاحات ، فإن الثقافات دائما كبيرة السن وصغیرتها فى آن واحد • ففيها شيء ينتهى وشيء يبدأ • ومن المشكوك فيه وجود ثقافة ماتت من الهرم ، أى أنها ماتت لمجرد أنها عاشت زمنا طويلا • ان أقدم الثقافات ، وأعنى بها الثقافات البدائية ، هى فى نفس الوقت أصغرها سنا - هى فى الواقع نطفة • لماساذا نتحدث عن ثقافات « متدهورة » ، أو « مريضة » أو « تموت » أو « زاد نضجها » اذا كان ما نعنيه هو أنها سقطت بالقياس الى

مقاييس معينة مختارة للحكم المقارن ؟ ثم انه يحدث كثيرا انها فى نفس الوقت الذى سقطت فيه من بعض النواحي تحسنت فى أخرى . قد يكون الأمر بالتأكيد أن طابعها الخاص هو فى الوجود المشترك للأحسن والأسوأ سواء بسواء . وانها لحقيقة معروفة جيدا أن الفلسفة العظيمة ازدهرت فى أثينا معاصرة لسياسات صغيرة ، وقد قيل ان جنوب كاليفورنيا امتازت يوما ما بمزيج من أفكار المصور الوسطى وأحدث الآلات التكنولوجية .

وصحيح ، بلا ريب ، أنه فى ميدان الفن والأدب ، تجنح الأساليب الى الانحلال عندما تطول ، سواء عن طريق استنفاد امكاناتها الابتداعية ، أو لان العبقريات التى ابتدعتها فى الأصل قد أعقبت أتباعا ومقلدين أقل عبقرية . وصحيح بلا ريب أن التنظيم يزداد تعقيدا ، ومن ثم يخر تحت وطأة الإفراط فى التخصص ، ويتراكم المنتجات المعوقة ، ولكن قليلا من الضوء يلقى على هذه الحقائق ، اذا اقتصرنا على مجرد استخدام الاستعارات الغامضة للاضمحلال والهزال وتصلب الشرايين .

— ٥ —

ويتعرض الحكم النقدي للثقافات ، لمناهضة وتحد من شكل من أشكال نظرية النسبية . انها حقيقة لا مراء فيها أن المميزات الثقافية لكونها مميزات كاملة لمجتمع ما — فانها تصنف كل أعضائه وكل مناشطهم ، فى معنى معين أو الى درجة معينة . ويتبع هذا انها تصنف الأحكام التى يلقيها الأعضاء على الثقافات الأخرى سواء أكانت هذه الأحكام أحكاما توصل اليها العلماء والفلاسفة أم كانت أحكاما غير نقدية أم غير متبعية يلقها الراى العام والشعور العام . وهذه الحقيقة التى لا جدال فيها تخلق ما قد يسمى « ورطة التمرکز الثقافى » وهذه الحالة الحرجة تفهم أحيانا على أنها تتضمن أن أى ثقافة لا يمكن تقويمها أو تقديرها أو وزنها حسب قواعدها ، وانما حسب ثقافة من يتصدى لتقويمها أو تقديرها أو وزنها . وإذا تتبعنا هذا إلى أقصى مدى ، فإنه ينتج عنه حالة متطرفة من التفرد الثقافى الذاتى الكنود ، يشبه ذلك الذى يفترض أنه مميت لكل دعوى للحقيقة الموضوعية . ان الورطة ، لا جدال فيها ، ولكن المضمون لا يقوم عليه دليل يسوغه ، كما أنه مناقض للواقع .

ان النسبية الثقافية أو التفرد الثقافى الذاتى بالمعنى الكنود لا يمكن أن يذكر دون مناقضة نفسه . فكما ذكر كثيرا من قبل ، ان الفعل المفكر الذى تكتشف به نسبية ما ، يعلو النسبية التى تتأكد ، وفى نقد لكتاب كارل مانهايم « الأيدولوجية والعالم المثالى » لفت الراحل كارل بيكر الانتباه الى فشل علم الاجتماع النسبى فى الدفاع عن نفسه - فى الدفاع عن دعواه الافتراضية بأنه تفادى النسبية الثقافية نفسها التى يذهب الى أنه لا يمكن تفاديها .

« انى أشعر أنه ، بعد أن دفعنا برؤوسنا دون رحمة تحت سطح السبيل الاجتماعى الدافق ، يؤكد أولا أننا لن نستطيع الخروج أبدا ، وبعد ذلك يخبرنا أننا نستطيع بعد ذلك كله ، أن نتفادى الفرق بأن نعترف بصراحة أننا تحت الماء . وانى لأعترف بأننى لا أشاركه فى ثقته ، ولكن اذا كنا جميعا تحت الماء الى الأبد ، فليس من شك أننا سنكسب شيئا باعترافنا بالحقبة » (٧) .

وبينما يضع الناقد أصبعه على مشكلة مانهايم ، فانه يبدو أنه هو نفسه استسلم لها أخيرا . وقد فشل فى ادراك المضامين الإيجابية لحجته ذاتها .

ان تطور الحكم النقدى الثقافى يتبع نفس السبيل ، على غرار كل ضروب المعرفة . انه سعى موصول أو محاولة دائمة ، وربما لم يكن ناجحا كلية ، ولكنه يزداد نجاحا باطراد ، لكى يزيل تشويه وتحريف وفساد وقصور الخبرة ، وذلك باظهارها ووضعها حيث تنتمى . انه يصحح التشويه والتحريف ويكمل القصور والحدود . وهو يبلغ ذلك بالتفكير التصورى والخيال .

ومن ثم فان الثقافة القديمة قديمة لأولئك الذين يعيشون فى السنة الحالية . ويحل التفكير التصورى محل هذه الرجعى من السنة الحالية ، خطة زمنية منسلسلة من السنين تقاس بقبل وبعد الميلاد ، وتشمل السنة الحالية . وقد يقول قائل ان نفس الثقافة القديمة بالنسبة لنا كانت قريبة العهد

(٧) س . بيكر ، « النسبية الاجتماعية » ، فى الجمهورية الجديدة يناير ١٩٣٧ ص ٣٨٨ . ولمحاولة مانهايم تفادى الدائرية بفكرة « العقل غير المنصل » انظر الأيدولوجية والمدنية المثالية ، ١٩٤٠ ص ١٤٠ والفصل الثالث .

لثقافات العصور الوسطى فى باكورتها ، وأنها كانت مستقبلية ومتطورة بالنسبة للثقافة المينوية ، ومعاصرة للثقافات الأخرى ما بين ٦٠٠ ق م . الى سنة ٣٠٠ م . ويستطيع الانسان أن يتخيل حال هذه الحضارة فى عصرها ، وفى الأوقات التى سبقت والتى تلت على الفور ، وكيف بدت للبرابرة الدخلاء ، وكذلك للاغريق والرومان من أهلها . وبهذا يحكم الانسان على الثقافة الاغريقية والرومانية لا من زاوية زمانها ومكانها ومن زوايا أخرى فحسب ، ولكن دائريا ومركزيا فى شمول واحاطة .

وصحيح أنه لا يوجد حكم نقدى لثقافة ليس نقدا بثقافة . ولكن لا يتبع هذا أن الثقافة التى تصدر الحكم تعدل أو تسيء تمثيل الثقافة المحكوم عليها على نحو لا يتبدل أو بدرجة ثابتة . وقد تفعل ذلك وقد لا تفعل ، وقد تفعل ذلك فى نواح ، وقد لا تفعل فى نواح أخرى ، وقد تفعل ذلك الى حد ما . وقد يكون مميزا لثقافة أنها تحرر نفسها بشكل ما من ضروب تحيزها وتعصبها . وإذا سلمنا بأن الثقافة جميعا ، لكى نراها على الاطلاق ، ينبغى أن ترى من خلال وسيط ثقافى ، فلا يتبع هذا أن الوسيط قد لا يكون شفافا .

وبقدر ما تعرف المصالح التى تكون أية ثقافة على الاطلاق ، وأنها حقائق موضوعية مثل أية حقائق أخرى ، فإنها تعرف لما كانت عليه أو كما هى عليه . ولما كان الأمر هكذا فإن نجاحها وفشلها يمكن أن يعرف لما كانت عليه أو لما هى عليه ، والطريق مفتوح على طول الخط لحكم نقدى داخلى للمنجزات الثقافية حسب مقاييسها . أو يمكن أن يحكم عليها بمقاييس الثقافة التى ينتمى إليها من يصدر الحكم ، وهذا حكم مشروع وموضوعى ما دامت المقاييس واضحة .

— ٦ —

وتقدم معظم مناقشات الثقافة ، حتى عندما تؤكد أنها « مجرد وصفية » ترتيبا متسلسلا للثقافات . وهذا شيء مشروع وحتمى ، لأن الثقافة تتألف من قيم ، ولأن القيم فيها ما هو أعلى وما هو أدنى بطريقة أو بأخرى . وهذا يجعل من المرغوب فيه أن يكون لدينا اصطلاح يعترف صراحة بهذا التقدير

اصطلاح لا يشير الى الثقافة بعامة او لاية ثقافة ، ولكن الى الثقافة التى تحتل مكانا اسمى نسبيا من نواح معينة . ان الاصطلاح « حضارة » يخصص هنا لهذا الاستعمال . ومن ثم يكون ذا مغزى أن نقول ان بعض الثقافات متحضرة ، فى حين أن البعض الآخر غير متحضر أو همجى أو متوحش ، أو أن نقول أن الحرب قد تدمر الحضارة ، ومع هذا تترك الثقافة .

وكثيرا ما يخفى تقدير أنماط الثقافة أو الثقافات المفردة ، وبخاصة بين الأنثروبولوجيين باستعمال الاصطلاحات التى يكون معناها من النظرة الأولى زمانيا أو ارثيا ، والتى فى نفس الوقت – تفترض أن ما يأتى فيما بعد من اللاحق ، أو ما يتطور عما حدث من قبل – هو اذن أحسن من السابق .

وأكثر مثال شيوعا لهذا الافتراض تزودنا به التفرقة بين الثقافات البدائية والمتقدمة . ومن السداد أن نتساءل عن هذه الأقوال بقولنا «متقدمة فى ماذا؟» ومتقدمة فى أى اتجاه ؟ « وعلى أى خط تسير » ، والجواب الذى يجيب به عادة علماء أصل الانسان هو « متقدمة فى ضبط البيئة المادية » . ومن ثم يكون اكتشاف النار واختراع الأدوات أول خطوة فى ترتيب الأنماط الثقافية التى ذكرت من قبل ، وتكون الخطوة الثانية اكتشاف فنون الزراعة وتربية الحيوان ، وتكون الخطوة الثالثة تقدم التكنولوجيا الذى يعتمد على اكتشافات الفيزياء الحديثة والكيمياء .

وإذا كان هذا التاريخ للثقافة هو تقدما من الحسن الى الأحسن ، وليس مجرد استمرار زمنى ، فينبغى أن يكون ذلك راجعا الى تشابه فى الاهتمامات . ومن ثم فإن حاجات المحافظة على الحياة تستمر دائما ، وتخدم خدمة احسن فى مراحل التاريخ الانسانى الأخيرة ، تفوق ما ظفرت به فى المراحل الأولى . ان الناس يحتاجون الى الغذاء فى المجتمعات البدائية . وعندما يترك لهم الخيار فيفضلون الطريقة الحديثة ، لأنها تمكنهم من الحصول على غذاء أكثر وأشهى ، وأن يخزنوا ما يجعلهم يستمتعون بالطمانينة ضد الجفاف والفيضانات ، أو ندرة الحيوان – أو أية طوارئ من طوارئ تقلبات فصول السنة أو الكوارث . وبالمثل يحتاج الناس الى الملابس فى كل تاريخهم ، ويحتاجون الى مأوى وأسلحة يدافعون بها عن أنفسهم ، وإذا أعطوا نفس

الحاجات فانهم سيختارون ملابساً وماوىً وأسلحة أكثر كفاية ، حيثما كانت متيسرة ومتاحة •

ويوجد مقياس ثانٍ تكنولوجي للحضارة عادة ما يختلط به الأول • ان العلم لا يؤتى تكنولوجيات خاصة فحسب ، أى وسائل تتصل بالمصالح القائمة وتخلق استجابة لمطالبها ، ولكن يؤتى أيضاً تكنولوجيا عامة تزود بأدوات لمصالحهم الممكنة • وخلق هذه الأدوات لا ينتظر المطالب ولكنه يتوقعها ، ويميل الى خلقها • لأن الناس لا يفضلون فقط وسائل أكثر فعالية لقضاء مآربهم التي يرغبون فيها من قبل ، ولكنهم يرغبون في أن يفعلوا ما يعرفون أو يعتقدون أنهم يستطيعون فعله • وفي ضوء ذلك فإن الثقافة المتحضرة ثقافة واسعة الحيلة متعددة الوسائل غنية بالموارد نسبياً • وهذا جزء على الأقل - مما يقصد عندما يوحّد بين الحضارة والثقافة التقدمية أو الديناميكية •

أما أن الكفاية التكنولوجية ليست المقياس الوحيد للحضارة ، فذلك متضمن في الحكم بأن التقدم الاقتصادي صحبه تدهور ثقافي ، وقد عرض هذه الفكرة عرضاً حياً لويس مفورد فقال :

ان هدف الحضارة القديمة (أى فجر التكنولوجيا الأولى) لم يكن المزيد من القوة فحسب ، ولكن كان المزيد من تقوية ودعم للحياة ، اللون العطر ، الصور ، الموسيقى ، النشوة الجنسية ، وكذلك محاولات جريئة في الأسلحة والفكر ، والاكتشاف • وكانت الصور الجميلة في كل مكان : السوسن السنبل وقد تفتحت أكمامه ، ورائحة الدريس ، واهتزاز الجسد تحت الحرير ، أو تكور الأنداء المتبرعمة ، ولذعة الريح المثيرة عندما تجرى صحابات المطر فوق البحر ، أو وقار السماء والسحب الزرقاء في هدوئها وجلالها ، منعكسة في صفاء بلورى على السطح المخمل للقناة والبركة ومجرى الماء • ولقد ضحى (الرجال) الاقتصاديون المحدثون بهضمهم ، واهتمامات الأبوة ، والحياة الجنسية ، وصحتهم ، وبمعظم المتع والمسرّات العادية للوجود الحضارى في سبيل السعى المنطلق وراء القوة والمال • ولم يكن رجال الصناعة الكبار - الا بمفهوم ضيق جداً - خيراً من العمال الذين احتقروهم ، لقد كان السجان والسجين رفقاء في نفس بيت الفزع (٨) •

(٨) ل • مفورد ، التكنولوجيا والحضارة ، هاركورث ، بريس وشركاه ،

١٩٣٤ ص ١٤٨ - ١٤٩ ، ١٦٨ ، ١٧٧ •

ان مقاييس الحضارة المتضمنة فى هذا الاتهام بالمقدرة أو الكفاية الجائرة القاسية ، هى المقاييس الأخلاقية والرحيمة . انها تتضمن أن الحضارة تتسم بوجود ضمير متنور وحساس نسبيا ، وبالدرجة التى يبلغها المجتمع فى حل مشكلة الصراع بالنظم السياسية والقانونية والاقتصادية المتحررة . وتعنى أيضا أن الأخلاق تزودنا بالأساس الراسخ لا أفق الحضارة السماوى . ان القيم التى لا شأن لها بالأخلاق أو الفوق أخلاقية ، هى الثمرات والأزهار التى تنبت من حديقة الأخلاق .

ثم تقسم الحضارة بنمو المصالح التى تعبر عن ملكات انسانية معينة لها عمومية وشمول وكرامة من نوع خاص ، ألا وهى المصالح الإدراكية والجمالية . وإذا فهمت الحضارة على هذا الوجه ، فانها تكون ثقافة تتفوق فى انبثاق العبقرية الخالقة فى ميادين العلم والفن والأدب . ولأن الملكات الفاعلة فى هذا السبيل تتميز بانسانيتها ، فان مثل هذه الثقافة يشار إليها بأنها رحيمة أو « ثقافة انسية » . وهذه هى القيمة التى يقال انها تميز حضارة أثينا فى القرنين الخامس والرابع ق . م . ، وحضارة أوروبا والمجتمعات الأوروبية الأخرى فى عصر النهضة .

أو ، قد تتميز الحضارة بسموها وتفوقها فى التربية والدين . والمقياس التربوى نفسه قد يصاغ فى شروط مختلفة . وقد يعتبر مجتمع متحضر مجتمعا « مهذبا » ، اذا حكم عليه بالارتقاء الشخصى لأعضائه ، ليس عندما يقضى على الأمية فحسب ، ولكن عندما يصل بجزء كبير من أعضائه إلى المستويات الأعلى من التعليم الثانوى النظرى أو المهنى . أو قد يعتبر متحضرا عندما يخلق بأدوات الاتصال النشر رأيا عاما مسئولاً ومستنيرا نسبيا . وإذا حكم على الثقافة بالمقياس الدينى ، فانها تعتبر جديرة باسم الحضارة ، عندما ترتفع تقواها فوق مستوى ما يعرف بالخرافة ، وعندما يتم وفاقها مع العلم والحرية الفردية ، أو عندما تتقدم من عبادة الآلهة المحليين والقبليين إلى اله عام للكون بأسره ، أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد .

وعندما يجمع الانسان خيرات الحياة المنظمة الاجتماعية ، والامتثال للضمير والطمأنينة والحرية التى يمنحها نظام الحكم والقانون ، والتوزيع العادى للثروة الذى يحققه الاقتصاد ، والتقدم الفردى الذى تسهم به التربية ،

واليقين النهائي الذى يعطيه الدين ، وعندما يضيف الانسان الى هذه السعى وراء الحقيقة والاستمتاع بالجمال ، فان المجموع مازال مقصرا عن كمال الحياة . ان ما يتبقى بعد ذلك صغير وعظيم أيضا ، انه صغير لأنه شيء عادى وعام ، ولا يحتاج الى تدخل من السلطات لفرضه ، أو تدخل الحكماء أو المتنبيين . وهو عظيم لأنه متفلفل . انه يملأ الفجوات ويعطى قيمة لما يسمى ، لولاه ، بأسماء محقرة مثل « اللذات البريئة » و « الروتين » و « الحياة اليومية الدارجة » . وهو يبدو فى كل مستويات الحياة ، ولكن لكونه مألوفًا جدًا فانه يعرف بقرنائه المتواضعين ، بدلا من قرنائه العظام الممجدين .

وهذا الباقي ، والمالئ المتناسك للحياة لا اسم له . انه يشمل كل الخيرات المتعددة التى لا تصنف : الصحة (٩) ، العمل واللعب ، الترويح ، والمحادثة ، للراحة ، الضحك ، والفراشة فى الصنعة ، متع الغذاء والشراب ، الشعور بنسيم الحياة ونبضها وإيقاع أنغامها ، والسمعة والشهرة ، وضروب التوفيق الصغرى الذى لا يسجلها التاريخ ، بل لا تذكرها السير الشخصية . ان ارتفاع مستوى هذه الخيرات على مضاداتها من الشرور هو الذى يجعل الحياة محتملة . ولما كانت الحياة مستحيلة على الأرض بدونها ، فان الحياة فى أى عالم آخر لا تتصور بدونها . وكثير من هذه الأشياء - أكثر مما يفترض عادة - ينتمى الى تلك الكنوز السماوية التى لا يفسدها السوس أو الصدأ ، والتى لا يستطيع أى امرئ ان يخلفها وراءه فى رحلته الأخيرة ، مهما نصح بأن يخفف من متاعه .

ان قائمة القيم التى تجعل الحياة اليومية حلوة ، لا حصر لها ، كما انها متعددة . ووظيفة الشاعر والفيلسوف أن ينتقيها وأن يشرفها ويباركها . بيد أن هناك اثنتين منها ، وهما - الحب والسعادة - يصلحان لتمثيلها جميعا ، لكى نختم عرضنا للحياة المتحضرة ، ولو توخينا فى هذا السياق استعمالهما فى معنييهما العاديين المألوفين الشائعين ، لاعميينهما اللذين يقصد بهما التلميح أو مهارة التعبير ، واللذين يعرفان « بالتوريه » أو « المجاز » .

(٩) لدراسة هذا الموضوع الهام العام ، انظر د . ه . باركر « القيم الانسانية » ١٩٣١ الفصل السابع .

— ٧ —

ولا نعنى بالحب ها هنا الحب الخفى الميتافيزيقى لله ، أو الحب المطلق المجرد للانسانية ، ولكن نعنى به الحب بين رجل ورجل ، أو بين رجل وامرأة . ان الحب الأول الذى لا يتدخل الجنس فيه هو تقوية للروابط بين الخلائق ، وهو يعرف عادة باسم الصداقة . انه احسان مركز على فرد ، أو اهتمام ايجابى بمصالح الآخر لانها مصالحه . انه طيبة أو حنو مستقل ، وسيطه الادراك والالفة ورفع الكلفة .

ولقد أثر أفلاطون وأرسطو تأثيرا قويا - ولكنه مضلل - على آراء الأوروبيين فى الحب . وسواء اكان صحيحا أم خطأ ، فقد فهم هذان الفيلسوفان على انهما يعنيان أن موضوع الحب فى أسى وانقى صورته هو المثال العام . وعندما يكون موضوع الحب المباشر - حسب هذا الرأى- جزئيا ، فان هذا يصلح أن يكون رمزا للعام ، أو وسيلة نصل بها الى العام . وعندما يكون الحب آيلا متقاربا ، فان المحب والمحبوب يتحدان بموضوعهما المثالى المشترك ، ويوجه حبهما ، لا ناحية كل منهما للآخر ، ولكن تجاه موضوع ثالث . انها صفة تأمل معجب .

وفهم الحب بهذه الطريقة معناه أن نخطئ معناه كلية . ان ما يميز الحب ليس التحرك من الخاص الى العام ، ولكن الحركة العكسية من العام الى الخاص ولا يتضمن ذلك أن الحب لا يثرى بالأفكار ولكن معناه أن موضوعه النهائى هو تجسيمها الفردى . ان الحب ليس نفس الشيء مثل الحكم أو التأمل ، مهما بلغ الاستمتاع بذلك . ان المحبوب ليس « طاقما » خلال صفات . ومن خصائص المحب أنه يضيف على محبوبه خلالا وصفات . وتنعكس درجة حبه فى المبالغة التى يكدرس بها أفعل تفضيل على أفعل تفضيل - ولا نتوقع منه أن يكون مترويا أو بصيرا أو موضوعيا . وحقيقة أن الشعر والحب غالبا ما يقتربان ، ليست مصادفة . ولكن هذا لا يعنى - فى أية حالة - أن الخلال تحل محل الموضوع الفرد ، ولكنها تشهد على استحالة وجود مثل هذا النظير . ان المبالغة نفسها فى الثناء تعنى المحاولة الفاشلة فى الوصول الى المحسوس بمضاعفة المجرد .

صحيح أن المحب والمحبيب يتحدان بمصالحهما • ويقبل المحب مصالح محبوبه على أنها مصالحه ، فإذا لم يكن للمحبيب مصالح فلا يمكن أن يحب • أن الحب عطوف ومنغمس وذو سماحة بالضرورة وموزون على نعمة المحبوب في المشاركة الوجدانية • ولكن في الحب يكون الفرد هو المتغير المستقل • وعندما يستمتع اثنان بمناشط ، حبيا ، فإن كلا منهما يستمتع بهذه المناشط بسبب وجودهما معا • والحب الكامل يفضل أى فعل يشترك فيه مع محبوبه على أى فعل لا يكون فيه المحبوب موجودا ، سواء أكان ذلك حديثا أم سكوتا ، قراءة أم أعمالا منزلية ، سفرا الى الخارج أم بقاء في الوطن ، عملا أم كسلا : أى شيء معه أحسن من أى شيء بدونه •

ومن ثم كان الحب منمرا بشكل خاص • انه يؤتى أكله في استمراره • ويقوى الاهتمام بالاهتمام ، ويستطيع أن يضفى قيمة على أفعال تكون لولاه قاحلة ، ويعطى صفة ايجابية للمصالح تكون لولاه سلبية • وعندما يكون الهدف بعيدا يستطيع أن يملأ الفجوة بين القيام بالعمل والوصول اليه • وهو لا يفيد الأخذ فقط ولكن المعطى أيضا • ان الحياة تطيب بالحب - وهو يرفع قدر الحب في اعتبار ذاته دون غرور أو صلف • ويولد الحب حبا لقاءه • انه دائرة حلزونية صاعدة ، أو دائرة حميدة وليس مثل البغض دائرة سوء خبيثة •

وعلى الرغم من أن أكبر وصيتين من وصايا المسيحية ، هما وصيتا الحب ، الا أن تأثير المسيحية على المفهوم الغربى للحب كان خيرا وشرا في آن • لقد كانت المسيحية المصحح الأكبر للأفلاطونية • فقد أحلت محل فكرة عليا للخير لها كامل الصفات • وقد أدى هذا الى امكان تحويل الحب الشخصى بين رجل ورجل الى العلاقات بين الله والانسان - وكذلك حب الأب لأولاده ، وحب الطفل لأبويه • ان الفكرة لا تستطيع أن تحب كما لا يمكن أن تحب فكرة الا بالمفهوم الخداع للتأمل المعجب • لقد كان كتاب المسيح أيضا كتابا انسانيا ، وليس مجرد معتقد للفكر ، ولكن تزكية تسارع بالرحمة والرقّة والشفقة ، يشعر بها حيال مخلوقات كائنة واعية في جزئيتها المحسوسة الملموسة • ولقد ورث كل ذلك في التراث المسيحى ، وظل موجودا على الرغم من التزمت العقيدى والرهبانية والطقوس ، والكهنوت والرهبوت ، التى صاحبت تاريخ المسيحية •

ويقف في الاتجاه المضاد لهذا التشخيص للحب الذي يحمده للمسيحية (في قائمة ما لها) احتقارها للجنس ، (في قائمة ما عليها) • ويرجع هذا الى دافعين : أولهما الادانة الزاهدة للجسد • فقد مثل الجنس وهو أقوى الشهوات الحسية وأكثرها انطلاقا ، بأنه اغراء الشيطان ، على نقيض حياة الروح • لقد اعتبرت الحياة السامية للانسان مطابقة لحياة العفة والعزوبة • وكانت النتيجة تقسيم طبيعة الانسان ضد نفسها ، ومن ثم خلقت وزادت التوترات والصعاب وضروب النفاق التي تشكل جزءا مفعجا محزنا من الحياة الشخصية للعالم الحديث •

ان محاولة الروح أن تستعبد الجسد وأن تنبذه كالغريب معركة خاسرة • ان الطبيعة تملك الميدان فعلا ، ومهمة الحب هي أن يكسبها حليفا وظهيراً • والتأثير الوحيد لمحاولة تجريد الروح من الجسد هو تجريد الجسد من الروح • ان تدبير الله الذي شاء وضع الروح في الجسد تدبير خير من تدبير المسيحيين الذين حاولوا أن ينزعوا الروح من جذورها الطبيعية • وقد أدت معاملة العاطفة الجنسية على أنها عدو يقهر ، وإذا أمكن فليسحق ، ليس فقط الى اكتنائها بضروب الجنوح والنزوع المقبضة ، ولكنها أيضا حرمت الحب بين الجنسين من عصبه الحيوى ومحتواه الاستشعائى • وإذا اتبعنا الموازى بين الجنس والأزاء الأخرى للانسان الطبيعى ، فينبغى أن يكون الحب شيئا أكثر من محض الغريزة • ودوره هو أن يحتوى العاطفة الجسدية ، وأن يرفعها الى مستوى انساني ، وذلك بأن يمزجها بالحساسية والكرم ، والولاء والاحترام والفهم •

أما الكيد الثانى للحب ، الأكثر صدمة والذي انحرف بالحب عن جوهره ووظيفته ، فهو الفصل « البوليني » بين الحب الجسدى ونظام أو سر الزواج المقدس فى المسيحية • ولا تقول المسيحية الرسمية الكثير ضد الاتصال الجنسي الذى لا يصدر عن حب ، ما دام يتم ذلك الاتصال داخل رابطة الزواج ، وما دام يهدف الى تكاثر النسل ، وانما تحتفظ باتهاماتها ولعناتها للحب الجنسي الذى لم يباركه القانون أو الكنيسة • وكان الحب الرومانتيكى كثير الحدوث (خارج المقرر) فى تاريخ أوروبا المسيحية • ان المحبين الأسطوريين الذين يزودون الأدب بموضوعات هم مذنبون فى المسيحية • ان تريستان واسيلت ، ولونسيت وجونيفير ، ينضمون الى سيرايميس وهيلين وكليوباترا ،

ويعدون من بين الأرواح المنحلة • وحتى باولو وفرانسسكا يحكم عليهما بعذاب الجحيم ، على الرغم من أن قصتيهما تبكيان دانتى (١٠) • وقصة ابلارد والويزا هي قصة صراع قاتل بين الحب الذي يسمو الى أعظم مرتفعات الاخلاص العاطفي ، ودعوة القسيس المسيحي •

ولكن هذا ليس أسوأ ما فى الأمر • وقد اضطرت مسيحية الباولية تحت ضغط العادة ومطالب الجسد أن تؤول الزواج على أنه مكان اختباء يمكن أن تقنع فيه الشهوة الجنسية بأدب ، وتفتقر فيه المتع البدنية بشرط ألا تذكر • وقد تطلب الأمر ثورة اجتماعية لم تكتمل بعد ، لظهور حقائق الوضع العائلي التي ترتبط ارتباطا وثيقا بالسعادة الشخصية • ولا يوجد تناقض أعمق من أن المسيحية التي رفعت من شأن المرأة فعلت الكثير لتحقر دورها فى أكثر العلاقات الانسانية قربا (١١) •

ان طابع الحب لا يتجلى فقط فى اثماره للخير ، ولكن فى حدوده الضيقة ومضامينه الشريرة وتناقضاته • ومثل كل الدوافع الطبيعية فهو قادر على أن يكون مفرطا • وأقبح نتائجه الثانوية هى الغيرة • وفى حالة الحب غير الجنسى تنجم الغيرة من افراط المحبوب فى الالحاح على مصلحة المحب ، فكلما زادت قوة الحب زاد توقع الجزاء المقابل • والغيرة فى هذه الحالة نوع من الجشع ويتم علاجها بادخال شيء من النزاهة المحررة من الغرض • وللغيرة فى الحب بين الجنسين جذور أقوى وأعمق • فهنا يمنع الاتصال الوثيق والاستسلام الكامل للمشاركة فيه • وهذا الاستئثار يتضمن الحياة ، وهى تتجه ضد المعتدى ، وحتى ضد المحب اذا شك فى تأمره • ان الخيانة مكروهة لأنها كسر لالتزام

(١٠) الملهة الالهية الجحيم ، الفصل الخامس •

(١١) ان أقوال بول شرحت كما هو وارد فى النص : «ولكن ان لم يستطيعوا أن يمنعوا أنفسهم ، فليتزوجوا ، فمن الخير أن تتزوج من أن تحترق» (١ ، الكورنثيون الفصول ٧ ، ٩ وما بعد) • وتاريخ الفكرة المسيحية عن الزواج معتد ومختلط • ولكن ليس من شك فى أن المسيحية على العموم وافقت على الفكرة القائلة بأن الشهوة الجنسية تشهد على « سقوط » الانسان ، وأنه امر مفتقر لا يصبح مثاليا بالزواج ، وبسبب هذا الأمر من جانب واحد بالطاعة فقد خلق التزاما على الزوجة أن تستسلم لمطالب الزوج الأكثر الحاحا •

متبادل • ويوجد منطق للعاطفة يتحول به الحب الى كره • ولا توجد حصانة مضمونة ضد الشر بدون ترك الخير • ومن ثم فان الحب شيء غال وخطر • وهو يجعل المحب عرضة للاذى والهجوم ، وهو يقدم رهائن لصروف الدهر • وأولئك الذين يتفادون المسئولية والقلق ويصلون الى الاستقلال يحسنون صنعا بتفاديه • وهو يتطلب ان نسقى الشهوة بالعقل ، والافتتان بالاعتدال • وينبغي أن يحول الهوس الى تعقل • وهو يتطلب توفيقا بين الانشغال القوى بالسريع ، والاهتمام الواسع بمضامينه الانسانية والاجتماعية الأوسع • ان الاهتمام المحصور على شخص ما ينبغي ألا يجعل المحب غافلا عن حقوق الكثيرين • وهذا ضرب من الكمال نادر الحدوث ، واذا حدث فانما يحدث على فترات متقطعة ، ولكنه يمثل حتى فى تطبيقه على الجنس جوهر المصير الانسانى • ان كل الأشياء العظيمة والخيرة فى الحياة الانسانية يصاحبها الخطر ، وتوكيد الفشل الجزئى ، ولكن التخلى عنها لهذا السبب هو السقوط الحقيقى من الملاء الأعلى •

وبينما يهتم ما يعرف بالتربية الجنسية « بحقائق الحياة » ، بالصحة الجسدية والعقلية ، وبعلم الأحياء ، والتشريع ، وعلم النفس وعلم اجتماع الرجال والنساء ، فانه لا يقول الكثير أو لا يقول شيئا على الإطلاق عن المثل الأعلى للحب الرومانتيكى • انه يغفل المعجزة المدهشة للحب ، أكثر انتصارات الطبيعة البشرية تأثيرا ، حيث تبلغ ذروة الاتحاد بين أعماق الاختلافات • وهى تترك للشعراء الفنائيين رؤية الحب على أنه قمة الأمل البشرى ، وهو فى لحظاته النادرة أحد المنجزات العظمى التى نالتها الانسانية •

— ٨ —

وعندما يعرف الخير الأخلاقى بأنه السعادة المتسقة ، فان التركيز يكون على « الاتساق » لا على « السعادة » • ان وظيفة الأخلاق بالذات أن تزيل الصراع ، خشية أن يشقى الناس بعضهم بعضا • وأن تحدد وتحصى دوائر الحياة التى يكون فيها الناس أحرارا فى السعى فى طلب السعادة ، وأن توفر اشكالا من السعادة تؤدي الى تزكية متبادلة • وليس لدى الأخلاق الا القليل الذى تقوله عن ماهية السعادة أو عن الفن الذى يوصل اليها • ولقد شغلت

الأخلاقية بالتأكيد - بالحديث عن الشكائم الضرورية لكبح سعادة سريعة أو وقتية أو أنانية من أن تدمر سعادة مستمرة أو عامة ، حتى انه يبدو انها تتحدث حديثا ضد السعادة لا مؤيدا لها . ولكن السعادة النهائية المستمرة والعامة لا تزال سعادة تزيد ولا تنقص .

ومهما قيل عنها تفصيلا ، وعلى أى مستوى يقال انها توجد فيه ، فكل السعادة سعادة شخصية . ان الحياة السعيدة أو المجتمع السعيد لا يعنى الا حياة شخصية سعيدة أو مجتمعا من أفراد سعداء . وحيث توجد السعادة يوجد أيضا السعى وراءها . فينبغى على كل انسان أن يصل الى سعادته بطريقته الخاصة ، معتمدا على مزاجه ، ومصالحه الخاصة ومهنته وظروفه . بيد أن هذا المركز الشخصى للسعادة لا يعنى انها ليست ذات معنى عام .

ولا توجد كلمة أكثر شيوعا منها لوصف الحياة الخيرة - من أقدم العصور الى أحدثها . وشيوعها نفسه يضىء عليها معنى حسنا ظاهريا ، أو يبرر عدم وجود معنى لها . وقد لاحظ لين يوتانج - وهو ناقد شرقي صديق ، أن « أكثر الموضوعات إمعانا فى التفادى فى الفلسفة الغربية هو موضوع السعادة » (١٢) ولا يستطيع أن يعنى بهذا أن السعادة لا تمدح . فهى تعتبر « قصد وجودنا وهدفه » والعطش بعدها لا يمكن أن يروى فى قلوب الناس » (١٣) . وحتى عند الفيلسوف كانط - الذى يدعو الى أخلاقية صارمة - تعتبر السعادة قمة الخير . وكانت السعادة عند القدماء هى تعريف الخير نفسه . وعند المسيحية (فوق الطبيعية) أن المستقبل والحياة الخالدة هما السعادة ، أو شيء مساو لها أكثر سموا . ويبدو أنه من المعقول أن نتوقع أن شيئا كبيرا كهذا ، مناره الأمل وخير الخيرات - ينبغى أن يكون له معنى .

وفى وسعنا أن نتعلم شيئا عن هذا المعنى باستعراض الحكم النقدي للسعادة فى الفكر الغربى . وفى نفس الوقت الذى أطريت فيه اطراء عظيما صحب السعى وراءها والاستمتاع بها شيء من التحقير والاحساس بالذنب منذ عصور

(١٢) عن حكمة امريكا ١٩٥٠ ص ٢٠٩

(١٣) مقال بوب عن الانسان - الكتاب الرابع - اعترافات روسو - الكتاب التاسع .

قديمة • ويرجع هذا أساسا الى شيوع التوحيد بينها وبين اللذة ، والى التسرع الشديد فى هذه المطابقة ، والى الآراء المضطربة عن ماهية اللذة • ان اللذة كما رأينا لها معنيان : احساس جسمى خاص ، والشعور الذى يصحب المصلحة الايجابية • ان المصلحة فى الاحساس الجسمى للذة تميل الى أن تتسم بطابع الأثرة أى أنها تستبعد أية مصلحة عليا أو دنيا على أى مدى يتفاوت ، من المصلحة فى الأكل والشراب ، أو لعبة الكلمات الى حب الانسانية أو انجذابات الصوفى ، أو نعيم الجنة • ان الخطر الأخلاقى فى اللذة بهذا المعنى لا يمكن فى ميلها نحو الأنانية ولكن فى تشوشها •

ان السعادة ليست لذة بمعنى الاحساس الجسمى ، ولكنها تتكون من الشعور بايجابية الاهتمام أو المصلحة • ولكن هناك تقييدا آخر للمعنى • ان السعادة ليست صفة لمصلحة مفردة ، ان المرء لا يتحدث عن لذة شخص بالغذاء أو الجنس أو بمنظر طبيعى على أنها سعادة – ولكن على أنها شئ يؤدى الى السعادة ان السعادة صفة للانسان كله • انها توجد عندما توجد « كلية » لا جزئية • ومن ثم نصل الى النتيجة التى تقول ان السعادة تعنى المباركة العامة لحياة الشخص ، أو الدرجة التى تبشر بها نظرة كل أجزاء الأفق الذى يحيط بمصالح الشخص ، بالخير • ان السعادة أمل مرجو مرتقب ، يتغلغل فى كل خلايا الحياة ، ونقيضها القنوط المطبق •

وتعريف السعادة بالقياس الى المصالح لا بالقياس الى حالات اللذة يعطى معنى للتشاؤم • ان الحكم بأن السعادة مستحيلة – الذى شاع كثيرا فى العصور القديمة ، وفى كل عصور التنور لا يعنى وجود احساسات بالألم تفوق وجود احساسات باللذة ، ولكن يعنى أن المصالح البشرية مصيرها الهزيمة والحبوط • ويعتقد أن الحياة لا أمل فيها • وواضح أنه رأى ذو جانب واحد من الحياة – ذلك بأننا نستطيع أن نذكر رأيا فى مثل قوته يؤيد الجانب الآخر • ان مصالح كثيرة تتحقق وهذه التجربة تجيز توقع تحققات مستقبلية • أو قد يقال انه بينما تكون السعادة ممكنة ، فانها ضربة حظ – و « هبة من الآلهة » ، وهذا بدوره تعميم زائف ، ترفضه الحقيقة القائلة بأن كثيرا من الناس يصلون الى السعادة بجهدهم الخاص ومهارتهم الخاصة •

ان تشاؤم شوبنهاو وبعض المذاهب الدينية يستند الى حقيقة أن المصالح بمجرد ما تتحقق ، تتبعها مصالح جديدة لم تتحقق بعد • ويمكن أن تناقش

هذه الفكرة أيضا بالطريقين ، اذ ما دامت المصالح القديمة كثيرا ما تتحقق ، فيوجد ما يدعو الى الأمل بأن المصالح الجديدة يمكن أن تتحقق أيضا . وأحدث فلسفة متشائمة هي « الوجودية » ، فعندها أن جوهر الحياة هو القلق - الخوف من الأسوأ ، والاحساس بالكارثة المتوقعة ، وأنه عندما يتخذ الناس - على الرغم من هذا التوقع التعس ، قراراتهم ، والتزاماتهم ، فانهم عند ذلك « يوجدون » ، من حيث هم وحسب حقهم . ولكن ها هنا أيضا - تتعرض الحقيقة لتفسير مضاد - في أمزجة أخرى وحالات اجتماعية أخرى . ان الحياة يقينا ، غير مؤكدة ومتقلبة ، ولا بد من الاختيار دون تأكيد من النتيجة ، ولكن هذا يؤيد أيضا الاحساس الايجابي بالفرصة تأييدا مساويا . ان المخاطر يمكن تقبلها بأمل كما تتقبل باليأس ، ذلك بأنه اذا لم يوجد الا اليأس ، فمن الصعب فهم كيف تتخذ قرارات على الاطلاق .

ويتهم بشير السعادة في المجتمعات اللاتينية وأمريكا اللاتينية ، وبين أنصار الاتجاه المتشائم في المسيحية ، بأنه مضاد للطبيعة الانسانية . وتأخذ هذه الحجة شكلين . فقد يعتبر السعي وراء السعادة الدنيوية شيئا خادعا في جوهره . ان الانسان بطبيعته مذنب ، ولا يمكن انقاذه الا باستجداد أكثر من طبيعي . وهذا الحكم أيضا حكم ذو جانب واحد لان الحياة تزودنا بأمثلة من القديسية والفجور والذنوب أيضا . وبالتأكيد اذا لم يكن ذلك كذلك فما كان يمكن للناس أن يتصوروا القديسية وأن يتبعوها كمثل أعلى . ثم ان كل هذه الأمور فوق الطبيعة تبشر بالسعادة في عالم آخر ، وحتى للصفوة المختارة في هذا العالم . ان السعادة موعودة لأولئك الذين ينبذونها نبذ النواة .

والشكل الثاني لتحقيق السعادة هو اعتبارها فكرة وصولية - مبتذلة ساذجة ، وضحلة . ان الانسان - كما يقولون - لم يخلق لكي يكون سعيدا ، وهو يكتسب صفة العظمة فقط عندما يعترف بأنه كائن يمثل مأساة في جوهره . وهذا الرأي القائل بأن المأساة وحدها هي النبيلة ، وأن كل ماعداها خفيف تافه يمكن أن يفسر بأنه يعكس الموقف المقبض نسبيا لأصحابه . ولكن فكرة النبيل المؤسى لها معنى أعمق . ان بشير السعادة قد يكون ضحلا . وقد يعتمد على الجهل أو عدم الرغبة في مواجهة الحقائق . « فحيث يكون الجهل نعمة فمن الغباء ان يكون الانسان حكيما » ، ولكن من الغباء الأعظم

والحق الأكبر أن يضع الإنسان ثقته في نعمة تعتمد على الجهل • وهي ليست مقلقة فحسب ، لأن الحقيقة ستعلن عن نفسها إن آجلا وإن عاجلا ، ولكنها ليست نعمة بشرية لأنها تقصر عن أن تشمل قدرات الناس الأساسية ومصالحهم اللازمة إلا وهي المعرفة • إن عظمة المأساة لا توجد في الشر نفسه ، ولكن في الشجاعة التي نعترف فيها به عندما يحدث • ولو كان الشر لا يبتلى بظروف خارجة عن ضبط الإرادة وتحكمها ، وإنما اصطنعت لنتيجتها المؤسفة ، لكان تقبله أكثر مسرحية منه نبيلًا •

ويقال أيضا إن الإنسان يتعلم من التعاسة أكثر مما يتعلم من السعادة • ولكن ما الذي يتعلمه إذا لم يكن كل الناس تعساء ؟ ولأى غاية يتعلم عن التعاسة إذا لم يكن ذلك من أجل ازالتها أو احتمالها أو من أجل متعة المعرفة : إذا لم يكن باختصار لهدف السعادة ؟ ثم كيف يتعلم الإنسان عن السعادة التي هي أيضا حقيقة من حقائق الحياة إذا لم يتعلم ذلك من السعادة ؟

وأخيرا يقال عن السعادة - مدحا وقدحا - إنه لا يمكن بلوغها إلا بالنكار الحياة • إن المثل المضروب بديوجنس والحوض يعلم أن سعادة تحصل بهذه الطريقة سعادة منكسمة ، لأنها تحول الحياة إلى مجرد وجود ، أو على الأقل تكاد فقط أن تنفادى التعاسة • بل إن أى استئصال لرغبة ، إنما هو قتل لأوذة تضع بيضة ذهبية • ويقول تولستوى واصفا تجربة ليفين عند زيارته لابنه الصغير : « ما كان ثمة شعور بالبهجة أو الانشراح ، لقد كان الأمر على العكس من ذلك ، عذابا جديدا من الخشية • لقد كان وعيا بمجال جديد من التعرض للألم » (١٤) • وصحيح أن كل سعادة لها خشيتها المقابلة ومجال التعرض ، سواء أكانت أبوة أم تأمل العالم • ولكن لها أيضا أمانها وطمانينتها • إن الهروبية ، وإيثار العافية - ليس فقط اختصارا للسعادة في حد ذاته ، ولكنه لا يعطى ضمانا للسعادة فيما بقى من حياة •

إن الحكم النقدي عن السعادة ، في حين أنه لا يشين السعادة إلا أنه يكشف عن شروطها ومقتضياتها • إنها تتطلب الصحة والعقل السليم ، أى « العقل

(١٤) أنا كارنينا ، ترجمة س • جارنيت ، نشرة المكتبة الحديثة ،

السليم فى الجسم السليم ، وينبغى أن يوفق بينها وبين المثابرة والطموح ، بين عدم رضى دائم وانجاز غير كامل . وينبغى أن تسمح بتغير مستمر وتجديد للجهد . وهى تتكيف بمعرفة الأمور على حقيقتها ، أى ملائمة لما هو خارج عن الإرادة . ولا توجد « وصفة » للسعادة . ولكن توجد اقتراحات مجمعة من التجربة الانسانية يمكن أن تصلح خطوات أولى فى فن السعادة . وربما كان أول هذه أن نعرف أنه لا توجد قاعدة واحدة ، ولكن توجد خطوط كثيرة للاقتحام والولوج .

فيوجد مثلا - التناقض المشهور أن السعادة تكسب بهجوم مباشر لا بهجوم غير مباشر . ان السعادة كالشهرة محتشمة ، ذلك بأنها تتكون من مصالح كثيرة ، لا من مصلحة واحدة ، فى السعادة ، ومصالحها ينبغى أن تأخذ رأسها . ان السعادة « تعطى » لأولئك الذين يشغلون بمصالحهم المتعددة الى حد ألا يفكروا فيها كثيرا .

ولما كان من الضروري للحياة الانسانية أن تكون لها مصالح مترامية يؤجل تحقيقها الى أجل بعيد ، فمن الجوهرى للسعادة أن توجد مصالح تؤتى أكلها على الفور . ولكى نتفادى السأم أو اليأس ينبغى أن توجد أطياف فى اليد ، وأخرى على الشجرة ، يتوقع تحقيقها عاجلا ، لأمجد آمال فى المستقبل البعيد . وتوجد مصالح كثيرة موضوعاتها حاضرة فى اليد . ومن ثم توجد لفة الجهد ، ومتعة فى الفعل أو الحرفة ، التى يتمتع بها الانسان على الطريق الى الهدف البعيد . وعندما يكون المجهود مجهودا متحدا توجد مصلحة فى الاشتراك ، والرغبة فى فعل الأشياء معا فى جو من الصداقة أو الحب . وتوجد ضروب الترويح والتسلية التى نادرا ما تفشل لأن الانجاز سهل ، أو لأنها لا تؤخذ مأخذ الجد ، أو لأن البهجة موجودة فى اللعبة لا فى النصر . وتوجد موضوعات وبيئات يعزها الانسان لما فيها من أنس ، تلك « الرقابة الحلوة حيث يعرف كل شئ » ويحب لأنه معروف» (١٥) ان المتعة الجمالية والمتعة العقلية زاخرتان بالفرص المتاحة . ولا يوجد وجه للطبيعة أو للبيئة الانسانية قد لا يستلذ غذاء للتأمل أو الفكر .

(١٥) ح . اليوت « الطاحونة فوق الحريز المحلول » ، الكتاب الأول ، الفصل الأول .

ان فن السعادة ينبغي أن يأخذ الفشل في الحسبان • ان الرجل العاقل لا يحاول المستحيل ، ولا يضرب بأجنحته ضد حواجز لا تقهر • ولن يصطنع هدفا لا وسيلة تؤدي اليه • ولكنه يباشر البعيد الاحتمال وهو منشرح الصدر، وتداعب نفسه منى بعيدة أو أمالا ضائعة • ويمكن القول بأن الهدف نفسه في كل المغامرات الأساسية للحياة يفوق الوصول الكامل ، وينبغي اذن أن يكفي اذا شعر الانسان أن خط الجهد يتجه الوجهة الصحيحة ، وأن خطوات التقدم مهما كانت صغيرة تسير على الدرب السليم •

وتوجد قواعد مطردة للسعادة تطبق هذه الهزيمة الدائمة التي لا محيص عنها • استفد من الفشل بأن تتعلم كيف تتفاداه في المستقبل أو تقلل منه ، واتجه فورا من الهزيمة الى عمل جديد ، وعندما تبرهن الفرصة على أنها غير مواتية غير من طريقة تناولها • ان قول الرواقية أنه حتى المرض الذي لا شفاء منه يمكن أن يحتمل بنبل وكرم ، قابل للتعميم بحيث يعنى وجود حالات قليلة في الحياة لا يمكن أن تكون موضوع اهتمام ايجابي : حتى ولو كانت فقط أن يعيش الانسان على وفاق مع دستوره الشخصي للشرف والواجب ، أو يفرح بالحاجة أو الحرمان على أنها دليل على الزكافة ، أو يكتشف سرا خفيا أو لغزا من أسرار الطبيعة لم يكتشف حتى ذلك الوقت ، أو اذا ذهبنا الى أقصى حد ، أن يستقى من رصيده المذخور من الايمان بأن الخير موجود في الدنيا على الرغم من مظاهر الشر • وأنه طالما أن الانسان لا يزال يتنفس ، فمن الممكن أن يستخرج بعض النكهة من مجرد الاحساس بأنه حي يرزق ، حتى ولو كان الدليل على ذلك هو المقدرة على الألم •

على أن أسمى محك اختبار لقدرة الانسان على السعادة هو توقع الموت • فكلما زادت متعة الحياة زادت الحرارة اذا زالت الحياة • كيف اذن يتوقع الانسان هذا اللقدان ويظل مع ذلك سعيدا ؟ يوجد حلان شائعان لمسألة الموت يستبعدهما مقياس السعادة • من الحق أن يشغل الانسان نفسه بالموت ويركز اهتمامه فيه ، بحيث يؤدي به الى الغاء المتع القائمة ، وئمة نزعة قوية لاغفاله • ومع هذا فان السعادة تتطلب مواجهة الموت دون فزع ، وبالحد الأدنى من النفور • ويستبعد مقياس السعادة أيضا حلا ثانيا للمشكلة ، وهو استغلال التعاسة في الحياة ، وتأكيدا بطريقة تجعل الموت أقل الشرور •

ويتبقى حلان مقبولان • أولهما هو أن يهتم الإنسان اهتماما كبيرا بمستقبل الإنسانية ، حتى أن خيرها يرجع اختفاء خير المرء من مسرح الأحداث • والثاني أن يؤمن الإنسان بالآخرة • وقد يعتنق هذا الاعتقاد على أنه حقيقة مبرهن عليها ، وقد يتخذ على أنه من أعمال الإيمان واليقين الجائزة ، نظرا لعدم وجود دليل قاطع على العكس ، ويسوغه نتائجه وآثاره الراحنة على الإرادة •

إن ايجابية الاهتمام تميل إلى الانتشار من مصلحة إلى أخرى بنوع من الامتزاج أو من سلسلة الرجوع • ومن ثم يلتمس علاج التعاسة في الاتجاه نحو اهتمام رخي ، خليق بأن يكون ينبوعا يصب افرازه أو عصارتها من اليسر أو الهناءة أو المتعة في المجرى الأوسع لتيار حياة المرء ، ويشيع فيها الأنس بعد الوحشة ، والرضى محل الكرب ، واليسر مكان العسر • إن الانتصار أو الفوز في ناحية من نواحي الحياة ، خليق بأن يجعل العوائق والكروب العسيرة تبدو أقل تحديا وقهرا •

إن السعى في طلب السعادة - كما هو الحال في كل سعى - يخضع للايعاز الأخلاقي الذي يقول إن صالح الواحد يخضع لصالح الكل • وقد تكون السعادة الشخصية ذاتية ، بل وقد تكون في العزلة والوحدة ، ولكن ينبغي أن تكون حلالا • إن السعادة الأخلاقية لا يمكن أن يستمتع بها على حساب الآخرين • فليس من شك في أنها ستزداد بالوعي بسعادة الآخرين •

— ٩ —

هل من الممكن أن تقارن حضارة بأخرى ، وأن يحكم عليها بأنها أعلى أو أقل؟ ليس اكتمال الحضارة وفذاذتها مما يحرم أن تخضع لمقياس مشترك ؟ لقد كشف عن مفتاح الجواب من قبل في دراسة الثقافات بعامة التي تكون الحضارة فيها شكلا علويا فقط • أن الكليات الفريدة قد تكون لها أجزاء متماثلة ، وقد تحتوى الحضارات الفريدة على مصالح متشابهة ، وحيثما توجد مصالح توجد مقاييس ، ومن ثم تستعمل نفس المقاييس مع حضارتين أو أكثر - هكذا تدور المناقشة • إن الحضارات جميعا تشمل الاهتمام الأخلاقي بالتنظيم الأخلاقي والسياسي والقانوني والاقتصادي ، والاهتمامات اللااخلاقية أو الفوق

أخلاقية بالعلم والفن والتربية والدين . وحيث ان الحضارات تشترك في هذه الاهتمامات والمصالح ، فان الحضارات يستعير بعضها من بعض ، لا عن طريق الامتزاج اللارادى فحسب ، ولكن عن طريق الاختيار . ومثل هذا التقليد هو أخلص اطراء . ان الحضارة التي تستعير بوعى تفضل ما تستعير ، والثقافة التي تعير تفضل ما لديها ، وكلاهما يتوجه الى نفس المقياس . وعن طريق هذا التشابه فى الاهتمامات ونظم التفضيل ، تصبح الحضارات قابلة للمقياس ، وقد تعتبر احداها أعلى أو أدنى من الأخرى وفقا لشروط يمكن ان يستخدمها مؤرخ محايد أو ناقد .

ولكن فى حين ان هذه الاعتبارات تكفى لدحض الاستحالة المزعومة للحكم على حضارتين أو أكثر بمقاييس مشتركة ، فانه لا يزال لدينا تعددية من المقاييس . ومن المشروع أن نقول « عند تساوى سائر الظروف الأخرى ، فان الحضارة التي تحتل مكانا أعلى فى ترتيب التفضيل الجمالى ، هي حضارة أسمى ، ويوجد اتجاه عند القيام بمثل هذه المقارنات الى أن نفترض « تساوى سائر الظروف الأخرى » . ولكن لنفترض أن أشياء أخرى مثل العلم والتكنولوجيا ليست متساوية . انه قول ذو مغزى أن نقول ان الحضارة اليونانية أسمى من الحضارة الأمريكية الحديثة من ناحية معينة مثل الشعر ، فى حين أن الحضارة الأمريكية أسمى من الاغريقية فى نواح أخرى معينة ، مثل الصحة العامة والعدالة الاجتماعية . ولكن هذا لا يجيب على السؤال أى الحضارتين أسمى بشكل عام .

ولقد جرت العادة بعقد مقارنات مفكوكة ووقتية على هذا النحو بطريقة « عد الأهداف » على غرار ما يحدث فى المباريات الرياضية . ان فريقا يغلب فريقا آخر لأنه يحصل على عدد أكبر من النقاط ، يفترض فى هذا أنه يكون مقياسا عاما للشجاعة الرياضية . وهذا هو المنهج الذى يستعمل عادة للمقارنة عندما يقال بعامة ان حضارة معينة تفوق الأخرى . ومن ثم تكون الحضارة الجرمانية هى الأولى فى الموسيقى ، والثانية فى العلم ، والثالثة فى الأدب ، وهذا يعطيها مجموعا كبيرا حتى ولو فشلت فى الرسم ، أو السياسة . وشبيه بهذا يمكن أن يقال ان الحضارة الآثينية فى القرن الخامس ق . م . أو حضارة عصر النهضة ، تلو فوق الأخريات لأنها الأولى فى أشياء كثيرة أى فى مجموع

عنقود تفوقها ، وأفلاك عبقريتها ، فى الفنون الانسانية والعلم والفلسفة .

بيد ان مثل هذه المقارنة تستند الى فروض مشكوك فيها . فيفترض أنه على الرغم من أن الدرجات المتعددة تمثل أشكالاً مختلفة من جهد خاص ، إلا أنها تمثل فى نفس الوقت شكلاً عاماً معيناً للجهد العام . ومن ثم تلتقى الاختبارات المختلفة لشروط ولدرج من الدروب على الرغم من أنها غير قابلة للمقارنة بعضها ببعض ، وتعتبر مثلاً لاختبار رياضى مشترك « للقدرة الرياضية » التى تشمل القوة والسرعة ، الاحتمال والمهارة وروح المنافسة . ويفترض أن الاحداث المختارة فى ملتقى مقنن كافية لاختبار هذه القدرة العامة . ويفترض أيضاً أن الاختبارات المختارة تختبرها بطريقة متساوية ، بحيث تحصى الدرجات الأولى لحساب واحد ، بنفس الطريقة التى تحصى الآخر .

ان الشكوك والالتباسات التى تحيط بهذا التفسير للمنافسة الرياضية تزداد عند المنافسة بين الحضارات . ويفترض وجود قدرة ثقافية عامة ، يمكن قياسها واختبارها بطريقة متساوية بما تصل اليه فى الفنون الانسانية والتكنولوجية والسياسية ، وكل النواحي الأخرى التى تقارن فيها الحضارات . ولما كان لا يبدو وجود مثل هذه القدرة الثقافية العامة ، فكل ما يمكن ادعاؤه هو أن الحضارات تقبل المقارنة فى الوجوه المتعددة المختارة للمقارنة ، ولا يوجد مقياس تقارن به هذه « الوجوه » فيما بينها ، بحيث ان الدرجة العليا فى واحدة يمكن فقط أن تتعادل بتعننت ، مع درجة عليا فى أخرى .

وثمة مهرب ممكن من هذه الصعوبة - من ناحية المبدأ - حتى ولو كان ينبغي أن يصاحب تطبيقها قدر كبير من عدم الدقة . ان الأشكال المتعددة للسمو الثقافى قد تكون متصلة اتصالاً علياً فيما بينها بدرجة يعتبر بها أحدها أو البعض منها دليلاً على الباقي ، أو مبشراً به .

ان بعض الاهتمامات تنطوى فى اهتمامات أخرى أو تكيفها . وثمة اثنان من هذه الاهتمامات الشرطية يكمنان وراء كل الاهتمامات ، وهما الاهتمام بالمحافظة على الذات ، والاهتمام الأخلاقى . ان قيمة حب البقاء والقيمة الأخلاقية يمكن القول بأنهما أكثر أهمية ، أو لا غنى عنهما ، أو أكثر أساسية من القيم الأخرى . ان القيم الأخرى تتوقف عليهما ، بحيث لو أنهما أزيلتا

لتساقط البناء الفوقى كسفا . ان أية حضارة مهما كانت القيم التي ترتفع اليها ، يمكن أن تدمر بآبادة حياة أعضائها ، كما تشهد بذلك قبور التاريخ . كما لا تستطيع أية اهتمامات من أى نوع أن تزدهر وأن تتمتع بميادين الحرية فى نطاق اهتماماتها الخاصة مثل الاهتمام الادراكي والجمالى ، لا تستطيع أن ترتفع الى سماواتها المتعددة الا اذا أصبحت متسقة ومتناسقة بالأخلاقية .

وهذه هي الحقيقة التي تسوغ القول بأن الحرب مدمرة تدميرا كليا مميتا ، لأنها تقتل الناس بالجروح والجوع والتعرض للهلاك ، ولأنها تفسد الناس والمجتمعات ، وتوهن عزائمهم ، أى أنها تؤدي الى انحلال التنظيم الذي تستطيع مصالحهم المتعددة أن تعيش فى نطاقه ، وأن تزدهر معا . ومن ناحية أخرى ، فبقدر ما يتحكم المجتمع فى ضرورات الحياة ويستمتع بقيادة النظم الأخلاقية، فانه يملك - على الأقل - امكانية كل القيم الأخرى . وإى مجتمعين يقارنان من هذه الناحية فانما يقارنان من الناحية الكلية .

ان اعتماد الاهتمامات المتبادل داخل مجتمع ، يشير الى مقياس آخر للمقارنة الكلية ، أى المدى الذي تقوى به بعض المصالح المكونة البعض الآخر وتخصبه . وكثيرا ما قيل على هذا الأساس ان الحضارة الأوروبية فى العصور الوسطى على الرغم من عيوبها الفاضحة فى هذه الناحية أو تلك - فى السلم أو فى العدالة الاجتماعية - تفوقت على حضارات أخرى قبلها أو بعدها فى تخصيص أجزائها بعضها لبعض . وبهذا الحكم ، فان الحضارة الأحسن ستقوم على أساس بيولوجي وأخلاقي وطيد ، وعلى هذا الأساس فلن تنعيش المصالح الخاصة فقط ، ولكن سيعكس ضوء كل منها ضوء الأخرى ، وسيعكس ضوء كل منها على حدة الضوء القوى المكثف لأشعتها المركزة .

ان المصالح الخاصة تنتج قيما مساعدة ومستقلة أيضا . وكلما نمت المصالح الخاصة للناس فقد يفقدون الصلة بينهم ، ويعطون القليل لتوازن الحياة ، على الرغم من ازدياد ما يستطيعون اعطائه . ان المعرفة - مثلا - لا ترضى حب الحقيقة فحسب ، ولكنها تساعد كمرشد للفعل ، ويعيش الإنسان بالمعرفة فى الحضارة السامية ، كما انه يستمتع بها لذاتها . وبالمثل، فان الفن قد لا يعطى فقط جمالا يستمتع به لذاته عندما يتأمل فى المتاحف

والنصب ، ولكنه يجعل الأدوات المستعملة ، ويعطى رموزا وصورا تقوى جاذبية المثل العليا الأخرى جميعا . وبالمثل قد يستفيد التعليم والدين من نمو الاهتمامات الإدراكية والجمالية ، ويعطيها ويدعها بدوره بمدد من لدنه ، بدلا من أن يظل مقصورا على المدرسة والكنيسة .

وهذه الاعتبارات فى مجموعها تمدنا بمعيار لحضارة كلية منظمة تنظيما ، حسنا ، يمكن أن تقارن بها حضارات تاريخية عديدة ، ويمكن مقارنة كل منها بالأخرى بواسطتها ، وسيكون مجتمعا صحيا ، ذا نصيب طيب من التغذية الجيدة ، ومزودا تزويدا حسنا بأسباب العيش وأدواته ، وغير متصارع ، ومتعاون ، وذكيا إيجابيا فى مظاهر بروزه وتفوقه فى العلم والفن والتربية والدين ، كل جزء من أجزائه يعمل على تزكية وانماء الجزء الآخر بالانصباب المتبادل الذاتى .

— ١٠ —

إن الثقافة والحضارة تمتدان لتشمل كل الانسانية ، مثلها فى ذلك مثل كل فروعها . وثمة جماع للثقافات ، وهذا الكل خير من أى جزء من أجزائه تبعا لمبدأ الاشتمال . ولكنه خير فقط اذا شمل ما تودى اليه كل ثقافه صغرى ، وأضاف اليها المزيد . ولا تكون أحسن فى مفهوم الاشتمال اذا كان تأثيرها التقليل من القيم الثقافية المتعددة التى اشتملت عليها . وعندما يتحدث الانسان عن « حضارة عالمية » فانه لا يعنى مجرد مجموع المنجزات الثقافية . انه يعنى ثقافة واحدة شاملة للجميع ، تشبه الثقافات القومية أو المحلية الأخرى فى تداخل أجزائها بعضها فى البعض ، وفى فراستها الفذة .

ولا يتضمن المبدأ العام للاشتمال نفسه أى جواب على السؤال الهام عن تأثير ثقافة عالمية واحدة على الوحدات الثقافية الأضيق . ولما كانت ثقافة واحدة تتضمن درجة عالمية من الالف الداخلى والتفاعل ، يوجد دائما احتمال أن امتدادها على المستوى العالمى قد يؤدى الى افقارها لا الى اثرائها . وليس ثمة حل عام لهذه المسألة (١٦) .

(١٦) لمناقشة هذا الموضوع ، انظر للمؤلف : « عالم واحد فى سبيل التكوين » ، ١٩٤٥ ، الفصل السادس . ولقد ذكر تطبيق هذا على الفروع الخاصة للثقافة فى فصول الكتاب الحالى التى تتناول النظم الاخلاقية والعلم والفن والتعليم والدين .

ومن الواضح أن النظم الأخلاقية تكسب من الامتداد الى مجالات عالمية ، لأن وظيفتها هي ازالة الصراع وزيادة التعاون . ان ضميراً عالمياً أو نظام حكم عالمي أو قانوناً عالمياً أو اقتصاداً عالمياً إنما تكرر لحفظ الحريات وحمايتها وزيادتها ، وحيث أنها لا تعين بالذات كيف يستعمل الناس حرياتهم ، فإنها لاشك ترحب بضروب التنوع والاختلافات والتباين الفردية والمحلية . وحيث أن هدف العلم هو معرفة العالم الموضوعي المشترك ، وحيث أن مناهجه تخضع لهذا الفرض ، فهو من ثم لا يعرف حدوداً أو تخوماً من صنع الإنسان . ان الحقيقة ليست أمريكية أو روسية ، غربية أو شرقية أو حتى عالمية في هذا الصدد . وإذا ترك العلم لنفسه فإنه ينتشر أوتوماتيكياً الى كل العقول الباحثة - التي تبحث في نفس الموضوع ، والتي تعهدت بقبول نفس الدليل . ان العلم العالمي أو التعاون العالمي للعلماء لا يحتاج الى ترويج أو دعاية ، ولكنه يحتاج فقط الى تسهيلات وإزالة العقبات .

أما في الفن فالجواب مختلف . ان جوهر الفن هو أن يعكس جزئية التجربة الإنسانية ، وأن يشتمل في نفسه على وسيلة خاصة أو تعبير خاص أو تراث أو رأى أو موقف عاطفي . واختزاله الى معادل فني لرمز رياضي يتعارض مع هدفه الخاص ، ويحرم الحضارة مما يستطيع هو ، وهو وحده أن يسهم به .

والجواب في حالة التعليم والدين « نعم » و « لا » ان هذه المساعي تستطيع أن تستفيد من التأثيرات العالمية ، ولكن ينبغي أن تأخذ حذرهما ضد ذلك التحول والذوبان الذي يصاحب العالمية والرجل « الذي لا وطن له » : ان العلم وحده هو الذي يكسب فقط من الامتداد العالمي ، ولكن فناً عالمياً لا يكاد يكون فناً على الإطلاق ، والتعليم العالمي والدين العالمي لا يمكن أن يكونا كل التعليم أو الدين كله .

ان كل شرور الجماعة الوطنية ستتضاعف بالجماعية العالمية . وهي خليقة بأن تخضع كل فرع من الثقافة لضوابط غريبة ، وقد تصل الى وحدانية الثقافة بالقضاء على كل الثقافات ما عدا واحدة . ولا يهم في شيء أي العناصر يختار ، سواء أخذ من الضمير ، أو من نظام أخلاقي آخر ، أو من عقيدة علم أو فن ، أو من مدرسة أو كنيسة ، إذ أنه اذا استغرق واستوعب مجموع الثقافة ، فإن الخسارة أكثر من المكسب .

وثمة معنى آخر للحضارة العالمية يمكن أن يكون سائفا • فإذا أدركت على أنها نهر واسع لا يجري فى مجرى ضيق ، أو على أنها نهر يتكون من أنهار كثيرة ، فإنها تؤلف خزاناً ، تكون الإنسانية جميعاً روافده ، وينبوعاً ومورداً تستقى منه الإنسانية جميعاً ما ينقع غلتها • أو إذا غيرنا التشبيه ، فإن الحضارة الإنسانية كنز يأخذ منه الناس جميعاً ، ويسهم فيه الناس جميعاً • وبقدر ما يتنبه الناس إلى ماضى مشترك ومستقبل مشترك ، يصبح هذا الامكان حقيقة • ان الناس جميعاً يأخذون نصيباً مما يعطيه الناس جميعاً •

وتمهّد فكرة كلية الحضارة الطريق إلى فهم التاريخ والتعليم والدين • وتصنع هذه الحضارة الكلية التاريخ ، فى تعاقبها الوقتى واستمرارها • وهو موضوع علم يعرف بهذا الاسم • ويكون نقله واكتسابه ، سواء أكان منظماً أم غير منظم ، هو ما يؤلف التربية والتعليم ، الذى يوجد له فرع مقابل فى البحث • والاهتمام بمصيره الكونى هو الدين الذى له جانبه المحدد المنظم فى العبادات والشرائع ، وله جانبه الدراسى فى العلوم والفلسفات • وعندئذ فلا جناح من أن يسمى علم الدين أو فلسفة الدين •

الفصل العشرون

تاريخ التاريخ

لقد ظفر موضوع التاريخ بأهمية زائدة فى العصر الحديث لأسباب متعددة كلها معروفة . لقد شهد القرن التاسع عشر الظهور والانتشار الواسع لفكرة أن فهم أى موضوع سواء أكان العالم المادى أو العقل الإنسانى وما يحققه إنما يوجد فى أصوله ونشأته . ومن الصحيح أن الأديان جميعا ذكرت قصة نشأة الكون ، وأن الثقافات البدائية تحتوى على أساطير عن أصل العالم وأنساب الآلهة ، ولكن هذا الاهتمام وهذه الدراسة أصبحت فى القرن التاسع عشر السمة الأساسية للفكر الأوروبى بدرجة لا نظير لها من قبل . واكتسبت الدراسة الجيولوجية وعلم الأحياء والآثار والدراسات الثقافية وسائل وطرائق محسنة أدت الى زيادة كبرى فى معرفة الانسان بالماضى ، والى إثراء ترانه الثقافى واتساع حدود العالم .

ما هو اذن ، التاريخ ؟ ان هذا السؤال ، عند التأمل ، لا يصبح سؤالا سهلا . وتنتج صعوبة السؤال جزئيا من مصادفة لغوية . ان نفس كلمة «تاريخ» تستعمل للدلالة على مادة الموضوع ، وللدلالة على فرع من فروع المعرفة . ولما كان نظام الحكم موضوع علم السياسة ، والقانون موضوع علم التشريع ، والاقتصاد موضوع علم الاقتصاد ، والمجتمع موضوع علم الاجتماع ، فان موضوع التاريخ هو التاريخ . وهذا - على الأقل - شئ يؤدى الى اضطراب .

وبداية الموضوع فى هذا الموضوع - اذن - هى أن نميز بين التاريخ موضوعا يعرف ، وكان لابد وأن يوجد حتى ولو لم يكن معروفا ، وبين ذلك الفرع من المعرفة الذى يكرس نفسه لمعرفته . ما أكثر ما وقع من صخور من مكانها على سطح الجبل الى سفحه ، مخلفة سلسلة من النتائج والتأثيرات ، دون أن يعرفها أى مؤرخ ، الا اذا جئ بمؤرخ ربانى لهذا الغرض بالذات ، طاعة لمقتضيات تعميم ميتافيزيقى ، بأنه لا يوجد شئ أو يحدث شئ دون أن يعرف - وهو تعميم ترفضه حدوث هذه الأحداث نفسها فيما قبل الإنسانية .

وينطبق نفس التمييز بين الحدث التاريخي والمعرفة التالية عنة على الأحداث البشرية . ولنفترض أن « كورتس الضخم » ذا عيون النسر ، عندما حلق أولاً في المحيط الباسفيكي كان وحده - دون أن يشاهده أحد ، ولم يكن يمكن يعرف ما الذي يقوم أمامه ، وعندما حلق فاجأه الموت أو فقد ذاكرة كلية . ان حملته مع ذلك حدث تاريخي ، بمعنى أنها كانت لا بد وأن تحدث قبل اكتشافها فيما بعد عن طريق آثار أقدامه في الرمال (١) .

ان الحقيقة التي تقول ان معرفة الانسان بالتاريخ جزء من تاريخه الشخصي ينبغي ألا يسمح لها بإيهام هذا التمييز . انه يوجد احتمال الاضطراب ، ولكن لا يوجد تناقض . ان المعرفة التاريخية ، وعلم التاريخ ، وكتابة التاريخ ، وعلم تدوين التاريخ ، والتاريخ أو أى اسم آخر ، شيء واحد . اما التاريخ الذي تعرفه فشيء آخر . ان المعرفة التاريخية تفترض وجود تاريخ يعرف ويمكن اذن أن تفترض مقدماً في المعرفة التاريخية على مستوى آخر . ان الطبيعة المسادية شيء ، والطبيعة شيء آخر . ولما كان عالم الطبيعة يستخدم أجهزة ، ويستعمل يديه ، فيمكن وجود علم طبيعة الطبيعة ، هذا اذا عني امرؤ بالبحث . ولما كانت المعرفة الانسانية - بهذا الشكل ، حدثاً انسانياً ، فيمكن وجود معرفة تاريخية لها اذا شاء المؤرخ . ان جيبون صنع تاريخاً عندما كتبه ، ولكن التاريخ الذي صنعه لم يكن نفس التاريخ الذي كتبه . ويوجد عنوان في مكتبة هارفارد كما يلي : « المحار وكل شيء عنه » ، تأليف جون فيلبوتس ، وهو تاريخ كامل لموضوع العنوان : ان للمحار تاريخه ، وهو موضوع حقيقى لمعرفة تاريخية . ان معرفة المحارات « كل شيء عنها » ، جزء من التاريخ الانساني ، وجون . م . فيلبوتس ، الذي لم يكن محاراً ، من ثم ، ينتمى الى موضوع هذا التاريخ للحيوان المحارى الذي لم يكتبه .

ما هو اذن هذا الموضوع ، هذا الميدان الذى من وظيفة المعرفة التاريخية أن تعرفه ؟ توجد أربعة مبادئ محددة : الوقتية والتفرد والانسانية والأهمية .

(١) ان التوحيد بين الموضوع التاريخي والمعرفة التاريخية لا يفهم الا اذا افترضنا أن العقل الانساني يشمل كل علاقاته ، ويشمل ذلك هذه العلاقات التي تكشف عن نفسها فيما بعد ، والتي يكشفها هذا الفكر المتأخر . ولعل أهم نصير وأقومه لهذا الاتجاه « التوحيدى العضوى - المثالى » هو بنديتو كروتشه . فراهيه أن الحقيقة = التاريخ = الفلسفة .

ويمكن القول بأن ميدان التاريخ - فى أوسع مدى له - يشمل مجموع الأحداث ، أى ضروب الوجود التى تحدث فى الزمن . وهذا الحد واسع جدا ، لا يستطيع أن يميز المعرفة التاريخية من المعارف الأخرى ، إلا اذا صحبته حدود معينة . فاذا اعتقد - كما هو الحال فى الميتافيزيقيا الزمنية - ان الوجود على الإطلاق يعنى الانتماء الى علاقة مكانية زمنية عليية ، واذا اعتقد كما يفعل العلماء الآن بصفة عامة ، أن الطبيعة المادية تتكون من أحداث مكانية زمنية ، اذن فكل معرفة الوجود زمانية فى مادة الموضوع ، وكل القوانين تكون قوانين تغير فى الزمان . والاعتراض على هذه النتيجة لا يوجد فى تعريف الاصطلاحات (فهى اختيارية) . ولكن يوجد فى فشلها فى اعطاء معنى « للتاريخ » ، الذى يميز الفرع من المعرفة ، الذى يعرف بهذا الاسم من الطبيعة أو علم النفس .

ولكى نصطنع هذا التمييز ينبغى أن نقدم أولا صفة التفرد . ان « الحدث التاريخى » ليس حدثا يحدث فى زمان فقط ، ولكنه الحدث الذى يحدث مرة واحدة فقط . وعلى النقيض من القول الشائع بأن التاريخ لا يعيد نفسه أبدا . وعلى هذا يكون زلزال لشبونة فى سنة ١٧٥٥ حدثا تاريخيا ، طالما أنه ما كان ليحدث قبل الوقت المعين ، ولا يمكن أن يحدث مرة أخرى أبدا . وموضوع علم الزلازل - من ناحية أخرى - لا يدرس من ناحية تفرد ، ولكن من ناحية متغيرات معينة فى الضغط والحرارة والجاذبية والكم والطاقة . الخ . وهى أشياء تتكرر ، وهذا التفرد « لهذا » الزلزال يتألف من كلية اجزائه . وقد قال مؤرخ حديث :

« ينبغى التمييز بين ضرب هيروشيما ونجازاكي بالقنابل ، وبين سلسلة ردود الفعل التى درسها علم الطبيعة النووية » (٢) .

وعلى هذا النحو من التعرف على الحدث التاريخى ، بالمطابقة بينه وبين الزمن الذى يحدث فيه أو « يقع » ، فان الحدث التاريخى قد ينتمى الى الماضى أو الحاضر أو المستقبل : أحداث فريدة فى الماضى ، وأحداث معاصرة ،

(٢) هاجو هولبورن ، « التاريخ للانسانيات » ، مجلة تاريخ الأفكار ٩

(١٩٤٨) ص ٦٧ .

وأحداث مستقبلية كلها «تنتهي» الى التاريخ . وقد يشغل المؤرخ نفسه بالتاريخ الحديث أو يتنبأ بالتاريخ المستقبل ، ويعكس اشتغاله المعتاد بالماضى . حقيقة أن الماضى اذا قورن بالحاضر والمستقبل ، أكثر منالا وولوجا للدراسة ، وأكثر تزويدا بالدليل ، مثل السجلات ، ومادة الذكريات التى يمكن أن تشهد على معرفة أحداث معينة .

على أن هناك مفهوما أكثر تحديدا لميدان المعرفة التاريخية يمكن أن تزود به ، اذا أضفنا الصفة « انساني » للحدث الوجودى . ويستبعد هذا التحديد من ميدان « التاريخ الحقيقى » تاريخ الأرض الذى يصبح عند ذلك جزءا من التاريخ الانسانى عندما سكنها الانسان ، وتاريخ نهر ثلجى عندما تراجع فجعل من الممكن أن يسكن الانسان بقاعا معينة ، أو تاريخ ذرة عندما أدى تحطيمها الى تدمير هيروشيما وأنهى الحرب بين الولايات المتحدة واليابان . ان الكسوف الشمسى الذى حدث فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٤ ق . م . كان جزءا من تاريخ الأفلاك والأرض ، واصبح جزءا من التاريخ البشرى عندما اكتشفه طاليس . وعندما يطلب منا - كما هو الحال فى دائرة المعارف البريطانية ، أن نقرأ شيئا عنه تحت « طاليس » وكل هذا امر يبين أنه مهما كان طابعها إذن ، فإن الأحداث تصبح جزءا من التاريخ الصحيح عندما تحدث للانسان ، وتصير جزءا من حياة الانسان ، أى عندما تصلح لخدمة المصالح الانسانية أو احباطها أو شغلها .

ويتبقى بعد ذلك تحديد آخر ، وهو تحديد ما هو هام انسانيا . ان راقصة باليه تربط حذاءها فى الساعة الخامسة مساء فى يوم معين ، ظاهرة فريدة من الاهتمام الانسانى ، ومن ثم تقع داخل ميدان التاريخ كما حدد حتى الآن . بيد أنها قد لا يشتمل عليها حتى فى ترجمة فتاة الباليه ، الا اذا كان فنان هام مثل ديجاس قد رسمها وهى تربط حذاءها . والا فان الحدث يستبعد لأنه تافه . ولا يكفي أن نقول أن « هام » هو ما يشعر أى انسان بأنه هام ، فقد يحس شخص معين أن أى شىء هام . واذا قدر لحدث أن يكون حدثا هاما من الناحية الانسانية ، فينبغى أن يشغل مدى واسعا من المصالح ، أو ينبغى أن يحدث فى وقت عصيب ، أو فى مفترق الطرق ، أو فى مركز قيادة ، حتى تكون له تأثيرات كثيرة فى ميدان الاهتمامات، أو ينبغى أن يكون متصلا بمصالح من الدرجة العليا ، أو أن يجسم انجازا عظيما بارزا يزكيه لتفضيل الاعقاب

واعجابهم • انه عامل الأهمية أو الدلالة الذى ينقل بواسطة فكرة التاريخ التشريعية المقرونة بعبارات التبجيل أو التكريم ، كما يحدث عندما يتحدث المرء عن الأحداث على أنها « تاريخية » ، أو يشير الى أنسان على أنه « احتل مكانا فى التاريخ » •

— ٢ —

وثمة تحديد آخر لمسألة موضوع المعرفة التاريخية ، وهو قيد اختياري ولكن يسوغه الاستعمال • ان المؤرخ يهتم ، ليس بمجموعات الأحداث الفريدة المجردة الهامة انسانيًا ، ولكن يهتم بالوحدات المعقدة التى تبقى خلال الزمن • ان الذات التاريخية — بهذا المعنى — ليست تاريخًا فحسب ولكن « لها تاريخًا » •

ان المميز للذات التاريخية الباقية هو نفس ذلك الذى يميز مجتمعا واحدا • وتأتى وحدته من تفاعل المصالح ، ولا توصف وصفا كافيا باصطلاحات ثابتة ، مثل التشابه أو الاتصال فى المكان أو الزمان • ويوجد اختلاف أساسى بين ما يسمى « بتاريخ شمال القارة الأمريكية » و« تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية » • وأول هذين التاريخين موضوعه مجموعة الأحداث التاريخية التى لا تشترك الا فى انها تحدث فى نفس البقعة من سطح الأرض ، فى حين يتناول التاريخ الثانى وحدة دائمة للمصالح ، تتناسج لحمة وسدى فيما بينها • ويشير الأول الى الثانى ، لأنه يفترض أن الأحداث الانسانية التى تحدث فى نفس المكان ، يمكن أن تتفاعل فيما بينها • ولكن يمكن تصور أن المستعمرين البريطانيين على شاطئ الأطلسنطى لشمال أمريكا ، والمستعمرين الروس على الشاطئ الباسفيكى ، لم يكونوا واعين لبعضهم البعض • ولقد كان الحال هكذا دون شك زمنًا ما • ومن ثم يوجد عندئذ تاريخان لا تاريخ مشترك • أو قد يفترض — كما كان الحال أيضا — أن المستعمرين البريطانيين من الشرق ، والفرنسيين من الشمال ، والأسبان من الجنوب ، والأسويين من الغرب ، انتشروا واختلطوا ونظموا مصالحهم • ومن ثم يبدأ وجود تاريخ واحد لا أربعة • ان تاريخ البقاع الاستوائية ، أو المناطق المتجمدة ، أو المناطق المعتدلة ، قد يكون فصلا من فصول التاريخ الطبيعى ، أو مجموعة من التواريخ المحلية ، أو يعنى حقيقة أن هذه المناطق هى مناطق يلتقى فيها الناس للحرب

أو التجارة • وينبغي أن « يلاحظ » ويتأمل في أنه لما يوجد مؤرخ اقترح كتابة تاريخ لأحزمة سطح الأرض محددة بخطوط الطول والعرض •

ومن السخف - وهو عكس ما جرى عليه الاستعمال - أن يوحد بينها وبين حقبة من الزمن • ان قرونا وعصورا وسنين ، لا تاريخ لها ، على الرغم من امكان اشتغالها على تواريخ أو أجزاء من تواريخ • ان الألف الثالثة ق • م • تحتوى على فصل من تاريخ الصين ، وفصل من تاريخ مصر ، ولكنها ليسا فصلين من تاريخ مشترك • والافتراض بأن قرنا معيناً (مثل القرن الثامن عشر) له تاريخ يرجع الى عادة اقتران هذه التسمية بفصل في حياة إنجلترا أو في حياة أوروبا المتكاملة بشكل ما • ولما كان عصر مشترك من الزمن يحتمل أن يؤدي الى تفاعل ، فانه يحسب أنه تفاعل • وقد زيف التاريخ تزييفا عميقا بدافع الموافقة الدراسية أو الكتاب المقرر • وعندما قسمت التواريخ الى قرون ، اضطر الدارسون والمعلمون ، بمعرفتهم الزائدة للحقائق التاريخية ، الى صرف جزء كبير من الوقت والطاقة لازالة هذه التقسيمات • انه المؤرخ - لا التاريخ - الذى يرمى الحدود على التقويم الزمنى • ان التاريخ نفسه - أى ما يحدث - ليست له فواصل أو منحنيات حادة • انه لا ينقسم الى فصول ومناظر ومشاهد كالمرحبة ، وله ستار ينزل على القديم ويرتفع عن الجديد •

ان كتابة التاريخ حسب الثقافات والحضارات والمجتمعات ، تساعد على التوحيد بين الموضوعات التاريخية والوحدات المتفاعلة لا فصول الزمن (٢) • ويمكن الخطر بسبب التحيز أو التخصص فى أن المؤرخ قد يجد مثل هذه الوحدات حيث لا توجد ، أو يفصل بينها فصلا قاطعا فى حين أنها تجري معا ، أو يعتبر الواحدة تحول دون الأخرى ، فى حين أنهما متداخلان بعضهما فى بعض •

وتظهر هذه الاعتبارات ، وتبدو حداثها ، بتطبيقها على تاريخ العالم • هل يكون مجموع الانسانية ذاتا تاريخية مستمرة ؟ • ان هذا كثيرا ما يؤكد • ومن ثم يقال ان التاريخ كله تاريخ للانسان ، ومن ثم يعتبر دراسة للانسان • ولا يمكن انكار أن التاريخ انساني ، وأن المعرفة

(٣) انظر أرنولد ج • توينبى فصل عن « وحدة الدراسة التاريخية » ، دراسة عن التاريخ لخصها د • س • سمر فيل ١٩٤٧ ، صفحات ١ - ١١ •

التاريخية تلقى ضوءاً على الطبيعة الانسانية . ولكن على الرغم من أن علم النفس قد يستفيد من التاريخ ، فإنه ليس تاريخاً للانسان . وإذا كان ينبغي أن يوجد تاريخ للانسان ، فينبغي أن يكون للانسان تاريخ ، وهو شيء أكثر من مجرد مجموعة من التواريخ والتراجم ، لا تشترك في شيء الا أنها انسانية .

ولكى يكون للانسان تاريخ لا يكفي أن يكون الناس جميعاً ينتمون الى نفس النوع ، أو أن يعيشوا على نفس الفلك ، أو أنهم عاشوا على الفلك خلال العصر فيما بين ١٠٠٠٠٠٠ ق.م. الى السنة الحالية . وإذا كان للانسان تاريخ ، فإن ذلك يرجع الى أن الناس يعيشون معاً : يتصل كل منهم بالآخر ، وعلى وعى بأعمال مشتركة مستمرة ، ويصلون الى حد معين من التعاون . وواضح أن هذا يصف حالة من الأمور الانسانية التي ليست أصيلة فيه ، ولكنها تحدث الآن عن طريق تفاعل منتشر ، وعن طريق احساس بالتوحد مع الماضي . والى الآن كان للانسانية تواريخ كثيرة لا تاريخ واحد مشترك . ولما كانت الانسانية الآن تبدأ في أن يكون لها تلواريخ لذاتها ، فإن التاريخ العام يكتسب موضوعاً لنفسه ، ويصير متميزاً عن مجرد تاريخ شامل .

ولما كانت الأحداث التاريخية فريدة وانسانية وهامة مستقلة في ذلك عن مؤرخيها ، فكذلك الوحدات التاريخية المستمرة لها هذا الطابع المستمر مستقلة في ذلك عن المؤرخ الذي يلاحظها ويسجلها . ولا تعطى وحداتها لها بفعل موحد للمعرفة ، ولكنها توجد وتختار كما توجد نظم الطبيعة وتختار بواسطة العالم الطبيعي .

وينبغي أن يعتبر هذا الاستقلال للوحدة التاريخية نافياً لحقيقة أن المعرفة التاريخية تسهم فعلاً في خلق الوحدات التاريخية الباقية . فواضح أن المؤرخ يشهم في اذكاء روح القومية . ان معرفة الماضي (أمجاده البطولية أو آبائه المؤسسين) عنصر كبير في خلق شخصية الأمة . ولكنه واحد من عناصر كثيرة - مع العادة واللغة والاعتماد المتبادل . وهذا صحيح أيضاً بالنسبة لتاريخ العالم . ان المعرفة التاريخية المشتركة تحول كثيراً من التقاليد

والتراث الى تراث مشترك . ولكن هذا واحد فقط من القوى التى توحد الانسانية فى حياة مشتركة ، يكون لها عند ذلك تاريخها الخاص ، وهذه الحياة المشتركة اذا وعندما وبمقدار ما تحدث ، هى الحقيقة التاريخية المستقلة التى تثبت صحة حكم المؤرخ العالمى أو تدحضه .

— ٣ —

ما طبيعة المعرفة التاريخية اذن ؟ لقد زعم الزاعمون ان المعرفة التاريخية فى طابعها الخاص — هى معرفة من نوع يختلف كلية عن نوع العلوم الطبيعية أو الاجتماعية (٤) ويحتاج هذا الرأى على أسس ثلاثة : ان المعرفة التاريخية غير تجريبية ، وموضوعها فردى ، وأنها نسبية بشكل خاص .

ان النظرية التى تقول ان المعرفة التاريخية غير تجريبية تفترض انها مقصورة على معرفة الماضى . ان أحكام الماضى لا يمكن اثبات صحتها بالحقائق الملاحظة ، لان الأحداث الماضية لا يمكن أن تدرك حالا ومباشرة . ومن ثم كانت المعرفة التاريخية نتاجا للخيال ، ويقال انها تسوغ فقط على أسس سابقة على التجربة . ولكن نفس الشئ يمكن أن ينسحب على كل العلوم الطبيعية مثل علم الفلك ، وطبقات الأرض وعلم الأحياء التى تدرس الماضى . وقد يقال هذا — بالتأكيد — عن كل تلك العلوم التى تدرس المستقبل فى الزمان والبعيد فى المكان ، وبالاختصار ، كل العلوم الطبيعية دون استثناء . انها جميعا تستخدم استنتاجات من المدرك بالحواس أو الذهن الى غير المدرك ، وقيمتها نفسها تكمن فى هذا الاتساع والامتداد للمعرفة الى أبعد من حدود الإدراك الحالى .

ان معرفة الماضى — اذا حددت المعرفة التاريخية هكذا ، تناقش من المعلوم الى العلة ومن نوع خاص من المعلوم الى الآثار والسجلات . وبمعنى آخر ، ان معرفة الماضى ، اذا تعدت الذاكرة المباشرة تعتمد على معرفة من نوع آخر ، أى معرفة العلامات . ولا حاجة بالإنسان أن يكون خبيراً فى علم معنى الالفاظ

(٤) أنظر ر . ه . كولنجود ، « الخيال التاريخى » ، ١٩٣٥ ، وفلسفة التاريخ ١٩٣٠

والرموز لكي يحصل على معرفة كهذه . لقد عرف رينسن كروزو ما فيه الكفاية عن الآثار التي تركتها الأقدام الانسانية لكي يستنتج أن شخصا آخر عاش على تلك الجزيرة منذ عهد قريب . وكان يستطيع أن يحدد حجمه حدسا حاذقا . ولو كان شلوك هولمز لاستطاع أن يستنتج سنه وجنسه ووظيفته . لقد تعلم الناس مبكرين أن ما يتذكر حدوثه ، يحتمل حدوثه . اذا تجاوزنا عن المراوغة وستر الحقيقة والنفاق فإن مايقول الناس انهم يتذكرون حدوثه ، يتذكرون بالفعل حدوثه وتعنى الآثار الناس الذين خلفوها وراءهم . والمصالح التي استخدمت فيها . وعن هذا المفهوم العام نمت الوسائل المتسقة للمعرفة القديمة وقراءة النصوص القديمة وفقه اللغة المقارن . وتعتمد كل هذه الوسائل على حقيقة أن العلامات « تدل » ، واذا كانت « كل العلامات تدل » فيها ونعمت . ان النتائج علامات على أسبابها ، وهى شظايا من كلياتها وأسماء لمعانيها ، وهى صور ورسوم لأصولها . وعندما تثبت الأحداث القديمة بمثل هذه الاستدلالات ، فانها تصبح دليلا على أحداث قديمة أخرى .

ولكن هذه العملية لا تختلف من ناحية المبدأ عن عمليات العلم الطبيعى ، حتى عندما لا تهتم أساسا بالأحداث القديمة . ان العالم يعتمد على البيئة والشهادة والتوثيق ، وعندما يفعل ذلك يعتمد بدوره على العقائد التى محصت تمحيصا تجريبيا بالقياس الى صدق الشهود وصحة شهادتهم . ولا يوجد عالم يقيم نتائجه كليا على ملاحظاته الخاصة ، ولكنه يقبل كبينة ملاحظات الآخرين التى يستنتجها من مسلكهم ، وفى التحليل النهائى من معانى الكلمات .

ويختلف منهج المعرفة التاريخية عن منهج كل فرع آخر من المعرفة ، ولكن يمكن أن نقول مثل هذا عن الطبيعة أو علم الأحياء أو علم النفس ، وذلك لسبب بسيط ، وهو أنه اذا اختلف عالمان فى موضوعهما ، فانهما سيختلفان أيضا فى مناهجهما . ومن الصحيح أن المعرفة التاريخية غالبا ما تفتقر الى دقة بعض العلوم التى بلغت حظا كبيرا من التطور والدقة مثل الطبيعة . فالمعرفة التاريخية أقل برهانا قاطعا وأقل دقة . بيد أن مرد ذلك الى التعقيد الخاص لمادة الموضوع والضعف النسبى للبيئة . ان معرفة أن كسوف حدث فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق . م حقيقة أكثر ثبوتا وصحة من معرفة أن طاليس تنبأ بهذا الكسوف . وبينما يؤكد علماء الفلك بثقة الوقت المحدد ومكان

الكسوف ، لم يجرؤ مؤرخ أن يؤكد فى أية ساعة من اى يوم قال طاليس نبوءته التى وطدت شهرته كرجل حكيم • بل ولا يوجد برهان كامل على أنه قال هذا على الاطلاق •

ما سبب هذا الاختلاف ؟ ان السبب ليس وجود شاهد العيان أو عدم وجوده ، أو فى استعمال الاستدلال ، فهذه العناصر موجودة فى كلا الحالين . وفى كلا الحالين تثبت صحة التعميم أولا ، ثم يطبق متخطيا حدود تحقيقه • ولكن بينما تتأثر حركات الشمس والأرض والقمر بأسباب بسيطة نسبيا ودائمة ، بحيث أن الهوة بين الحاضر والماضى يمكن أن تملا باستقطاب عدد قليل من المتغيرات ، الا أن تنبؤ طاليس يرتبط بالحاضر بتنسيج متشابك من التأثيرات المتقاطعة فيما بينها • ويعتمد تحديدها على تعميمات تجريبية تتعلق بالتصديق الانسانى ، والعلاقة بين الأحداث • والتذكر التالى لها أو تسجيلها ، وعلى تطبيق مثل هذه التعميمات على هيرودوت ودوجينس لابريتس على الأخص ، وعلى استدلالات أخرى بالنسبة لما كان متيسرا لطاليس من معرفة فى أيامه ، تلك المعرفة التى كان يستطيع أن يستنتج منها نبوءته • ان سلسلة الاستدلال طويلة ومتشعبة ، ثم ان كثيرا من حلقات السلسلة ضعيف ، ولا يكاد يتماسك لوهيه •

وقد قيل ان المعرفة التاريخية معرفة أفراد (مكتوبة رمزيا) فى حين أن العلم معرفة قوانين (تحديد قوانين) • ولكن هذا ليس اختلافا فى المبدأ • ان الكسوف فى ٢٨ مايو سنة ٥٨٥ ق • م ، والمركة بين الميدين والليدين التى حدثت فى نفس اليوم ، كلاهما فردى سواء بسواء ، وانفجار بركان فيزوف فى سنة ٧٩ م • فردى أيضا مثل موت بلينى الكبير • وفى كل هذه الحالات تكون المعرفة سواء اكانت علمية ام تاريخية هى معرفة • مكتوبة رمزيا •

والتاريخ والعلم الطبيعى - من ناحية أخرى - علما صياغة قوانين • فلا يعتمد كلاهما كلية على ملاحظة شاهد العيان ، وكلاهما يستخدم استدلالات من قوانين عامة • ويكمن الاختلاف فى حقيقة أنه بينما يهتم العلم الطبيعى أساسا بالقانون نفسه ، وبالفرد فقط من أجل اثبات صحة القانون ، فان

المؤرخ يهتم أساسا بالفرد ، ويهتم بالقانون كوسيلة لمعرفة الفرد .

ان نظرية التطور ، متميزة عن الفسيولوجيا وعلم الوراثة ، تبرهن على استحالة رسم خط بين التاريخ والعلم الطبيعي بالقياس الى شخصية الموضوع .
ان نظرية التطور تهتم بأصول الحياة وبتتابع الاشكال الفردية للحياة على سطح الأرض - المتى والاین ومناسبات حدوثها الفذة . ان التاريخ يدرس بالمثل أصول الرأسمالية وتتابع المجتمعات الانسانية كل على حدة والثقافات .
والاختلاف الجوهرى ليس اختلاف منهج ، لكنه يكمن فى حقيقة أن الأول يدرس النباتات والحيوانات ، فى حين يدرس الثانى الأحداث الهامة فى حياة الانسان .

— ٤ —

ولقد سبق أن تصدينا لموضوع (النسبية التاريخية) فى انمافشات السابقة ، ولا يتطلب منا فى هذا السياق الا اعادة التنبويه باختصار . ان مادة موضوع تاريخ الماضى تعرف من وجهة نظر الحاضر ، والأحداث التاريخية تنتمى الى عصر ، وينتمى المؤرخ لعصر آخر . ولكن نسبية المعرفة التاريخية ليست الا حالة خاصة لتلك ، المركزية ، التى تؤثر على كل المعرفة ، وتوجد علاقة بين الذى يتعين معرفته ومعرفته، ولما كان التعرف جزءا من حياة شخصية أو اجتماعية فانه يتعرض للتعديل من هذا المحتوى الشخصى والاجتماعى . وعندما تنسب هذه العناصر « الذاتية » الى الموضوع مستقلة عن العلاقة الذاتية ، فهناك تنجم المشكلة التى تسمى « الذاتية » أو « النسبية » ، حيث تتضمن هزيمة لفرض المعرفة . ان كل معرفة هى تعرف يقوم به شخص فى مرحلة من حياته ، على شىء ما فى مرحلة حياة هذا الشىء . والمعرفة هى خبط تقاطع بين سطحين ، وتؤدى الى خلط بين مايوجد على سطح ، وما يوجد على السطح الآخر . ونقد المعرفة وتحسين وسائلها انما يتألف من ازالة هذا الخلط على نحو موصول .

وابسط الأمثلة وأكثرها استعدادا لتصحيح هذا الاضطراب ، هى الحكم الادراكى الذى ينسب للموضوع المادى حيث هو ، التشكل الذى له فقط

من حيث يدرك أو يتصور . وبمجرد أن يكتشف أن الشكل الدائري للبنس هو انعكاس لدائريته الى نقطة يشغلها ملاحظه ، يزول الاضطراب ويمكن تحديد البنس الدائري حسب البعد المتساوى لكل النقط على محيط الدائرة ، بالإضافة الى نظام انعكاساتها الى النقط المحيطة ، وفي هذه الحالة يكون المظهر المدرك الأولى مشتملا عليه ، وفي نفس الوقت مستشرفا .

ويطلق هذا التحليل في جوهرياته على كل الذاتيات ، بما في ذلك ذاتية المعرفة الحاضرة للماضي . وتوجد ال « عندئذ » لحدوث الحدث الذي سيعرف ، وتوجد ال « الآن » لحدوث فعل المعرفة . ومن الخطأ أن ينسب لزمن ما ينتمى لزمن آخر ، كان نسب مثلاً للأزمان القديمة نفسها طريقة دراسة القديم منذ عصر النهضة . وعندما تميز « وجهة نظر » عصر النهضة ، فيمكن أن تسقط من الحساب ، أو يشتمل عليها في الرأي الكلي للقدم في كل أبعاده الزمانية . ونفس الاعتبارات تنطبق على النقد التاريخي .

والطريق مهيد الآن لدراسة معنى وصحة الرأي القائل بأن التاريخ ينبغى أن تعاد كتابته في كل عصر . ان كتابته تعاد لكي تشمل الاكتشافات الجديدة التي يسرتها الوسائل التاريخية المتقدمة . وتصحح الأخطاء القديمة ، ويتغلب على الجهل الماضى - وهذا ينطبق على كل المعرفة . ان تقدم الزمن يدخل بعداً جديداً أكثر بعداً يكشف عن محيطات أشكال لم تكن منظورة عن قريب . وعندئذ فان الأحداث لا ترى أهميتها التي لم تكن ترى من قبل فقط ولكنها تستطيع أن تكتسب أهمية جديدة . وكلما تكشففت عواقبها فانها قد لا تبدو أكبر فقط ، ولكنها تصير أكبر فعلاً ، كما هو الحال في الثورة الصناعية التي تحقق اليوم فقط إمكاناتها الكاملة (١) وتوضح هذه الاعتبارات وتسوغ رأياً مثل رأى ت . س . اليوت الذي يقول « ولكن

(٥) انظر للمؤلف : « مذهب التطهري والديمقراطية » ، ١٩٤٤ الفصل ٣

(٦) ان هذا التفسير الأبعادي لأحداث التاريخ يشير الى قيمة أن يعرف المؤرخ الأبعاد القريبة والبعيدة . وقيمة رؤية الماضى كما يرى المستمر ، وبذا يرى - مثلاً - الآثار من العصر الهيلاني الى العصور الوسطى . وكثير من سوء فهم التاريخ يرجع الى اغفال العصور المتوسطة . ان الماضى لم يقفز ولكنه نما في الحاضر .

الاختلاف بين الحاضر والماضى هو أن الحاضر الواعى احساس بالماضى ، على نحو والى مدى لا يستطيع أن يظهرها وعى الماضى بنفسه ، (٧)٠ وهى لا تقيم وزنا للنظرية الذاتية التى تقول ان الاحداث التاريخية او الاشياء ، عليها أن تنتظر حتى يأتى المؤرخ المتأخر قبل أن تصبح ما كانت عليه فى وقتها .

— ٥ —

ان التعبير « فلسفة التاريخ » له معان مختلفة . وهو مثل « فلسفة العلم » قد يؤول على انه دراسة أساسية ، اما لنوع من المعرفة او لموضوعها . ان فلسفة العلم الطبيعى تشمل كلا من منهج الدراسة فى اعم شكل له ، وكذلك الطبيعة فى اعم شكل لها — أى ما كان يعرف يوما ما « بعلم الكون » . وبالمثل تعالج فلسفة التاريخ مسألتين « ما هى طبيعة المعرفة التاريخية فى اعم شكل لها ؟ » و « ما هو هذا التاريخ — بعامة الذى يكون موضوع المعرفة التاريخية ؟ » وثانى هذين السؤالين يمكن أن يهاجم بوحدة من طريقتين مختلفتين ، ولكنهما مرتبطتان ، وكلتاها لها نظيرها المعادل فى فلسفة العلم . لقد عالجت رسالة هربرت سبنسر الشهيرة « المبادئ الأولى » الطبيعة بصفة عامة ، وذلك بتجميع نتائج علوم طبيعية كثيرة . وبذلك عرضت الطبيعة ككل . وقد وجد فى نفس الوقت — مبدا موحد للتطور سيطر على الطبيعة كلها . وبالمثل فان فلسفة التاريخ قد تكون تجميعا لأجزاء من كل التواريخ الجزئية — تواريخ عصور مختلفة ، ومجتمعات ونظم — حتى يمكن الحصول على عرض عام مختصر . وقد تدعى أنها تكشف عن مبدا يحكم التاريخ كله . ويتحكم فى كل التواريخ الجزئية .

ان فلسفة التاريخ فى معناها المختصر لاتعرض مسائل نظرية . ثمة مجرى واحد للتاريخ ، ان لم يكن فى أى معنى آخر ، فهو على أية حال بمعنى أن هناك مجرى واحدا كبيرا للزمن من أبعد أفق للماضى الى أبعد أفق للمستقبل ، ويشمل كل الاحداث الانسانية الهامة التى حدثت أو التى ستحدث بين هذه

الحدود • ويمكن ربط هذه الأحداث معا بطرق كثيرة - فى المكان والزمان أيضا أو على أنها تفاعل ما دامت كل الأحداث الانسانية الهامة تكون أجزاء لكل واحد متفاعل - ومن ثم فان فلسفة التساريخ تصبح قصة تاريخ الانسانية •

وفلسفة التاريخ بالمعنى الثانى تصبح اكتشافات قانون أو قوانين تتحكم فى كل التاريخ وهى خاصة بالتاريخ • ان الدعاوى التى تقول باكتشاف مثل هذه القوانين كانت عقيدية تعسفية بشكل ما - اذ تلوذ بالعقيدية التعسفية لتحل محل البيئة التجريبية غير الكافية •

ولقد قيل انه لا يوجد الا تفسيران بديلان للتاريخ الانسانى : الدائرى منهما والمستقيم الاضلاع • ان التاريخ اما أن يدور ويدور، واما أن يسير على خط مستقيم • وهذان البديلان لا يستطيعان الاشارة الى الزمن نفسه ، ذلك لانه حتى فى النظرية الدائرية تكون كل دورة للدائرة متأخرة عن الأخيرة • واذا افترضنا ان الاشارة ليست للزمن ، ولكن لما يحدث فى الزمان ، فان هذين البديلين لا يستبعد كل منهما الآخر ، لانه من الممكن أن تسير الأحداث أحيانا سيرا دائريا ، وأحيانا مستقيما ، وأحيانا ثالثة متراجعة ، وأحيانا رابعة فى خطوط متكسرة ، ومن ثم فى كثير من الجهات ، اذ أخذت ككل •

ان النظرية الدائرية التى شاعت فى القديم فعكست فكرة الفلاسفة عن الكون التى أصبحت الآن منسوخة ، ونظريتها عن دائرية الحركات السماوية ونظريتها عن الأنواع الثابتة التى تظهر ثم تعود للظهور فى تتابع ثابت •

ان فلسفة الأديان المنزلة للتاريخ هى قراءة صريحة فى التاريخ للمعتقدات الدينية - من التاريخ المبسط الموجود فى العهد القديم ، الى « ملكوت الله » لأوغسطين ، الى « تاريخ العالم » لبوسيه فى القرن السابع عشر ، الذى خضعت فيه دراسة المؤلف العميقة للأسباب الثانوية، لارادة الالهة كعلة أولية • ان سير الحوادث البشرية هو كشف مستقيم للعلاقات الالهية مع الانسان ، من الخلق فى البداية الى اليوم الآخر فى النهاية - دراما ••• أحداثها الرئيسية : هى الخطيئة والخلاص والكنيسة • وتختار حقائق التاريخ لا لتحقيق فرض، ولكن لتشرح عقيدة مستمدة من الوحي والسند •

وعندما التزم القرن الثامن عشر بالاعتقاد في العقل ، نظر الى التاريخ على أنه تحرر تقدمي موصول من السلطة وقتل باب البحوث ، وانتصار محتم للنظام والسعادة . وشهد القرن التاسع عشر تركيزا على البحث التاريخي والمنهج التاريخي في كل ميادين البحث . وفي نفس الوقت كان يوجد منذ القدم نمو مطرد لما يعرف « بالتاريخ النقدي » تدقيق مطرد وتحسن في وسيلة الاكتشاف التاريخي . ومع هذا ظلت فلسفة التاريخ عقيدية الى حد بعيد . واستمد كومت وبكل وسبنسر أفكارهم من العالم الطبيعي ، وهيجل من الجدلية ، وكارل ماركس من الاقتصاد والجدلية . وبالاختصار كان التاريخ مفصلا على قد نسق مستمد من جزء منه ومفروض على الكل .

وكان أكبر اسهام للقرن التاسع عشر في فلسفة التاريخ - الذي يرجع الفضل فيه أصلا الى الفكر الألماني ، هو اصراره على تماسك الثقافة والحضارة . ولكن هذا أتى معه بأشكال جديدة من العقيدية التعسفية . وقد أثرت أكبر فلسفات التاريخ الحديثة ، التي تجلت في « موجز لفلسفة تاريخ الانسان » (٨) ، تأليف د. ه. هردر ، تأثيرا عميقا على تاريخ فروع كثيرة للتاريخ الثقافي ، ولكنها ضحت في تركيبها النهائي بالتاريخ التجريبي في سبيل فكرة مثالية رومانسية لتطور الكمال الانساني . وقد جمع كتاب متأخرون بين « اللقانة » و « البصيرة » وبين تشبيه الكائن العضوي ، ونظروا الى التاريخ كميلاد ونمو وشيخوخة وموت « لحضارات » متميزة ، لكل منها عبقريتها الخاصة وسماتها الخاصة . وبلغ هذا الشكل من التقريبية ذروته عند أزوالم شبلنجر في مؤلفه « أفول الغرب » (٩) . فاذا كانت الحقائق قد قصرت عن ملاءمة ثقافته الثمان الكبيرة ، فلقد كان التاريخ ، لا شبلنجر ، هو الذي اعتبره المؤلف مخطئا .

(٨) د. ه. هردر « أفكار فلسفية عن تاريخ الانسان » ١٧٨٤ - ٩١
 (٩) « أفول الغرب » ترجمة سي. ف. آنكنسن ، ١٩٢٦ . وقد قال فيلسوف معاصر ناقد للتاريخ عن هذا الكتاب « ان أفكاره خليط غير متوقع من تشبيهات عالمية قديمة ونتائج حديثة في الفن ، والمنطق والعلم ، صيغت صياغة مقلقة ، وغلفت في جو من النحس » (ف. ج. يتجارت ، « شبلنجر » ، مجلة السبب الأدبية ، ١٩ يناير ١٩٢٩)

واحدث كتاب التاريخ واكثرهم بصرا وحذرا من بين كتاب فلسفة التاريخ الكبرى هو ارنولد توينبى فى « دراسة للتاريخ » ولكن مزاج هذا المؤلف نفسه فى التجريبية وامانته العلمية الدقيقة ساعدت على تأكيد صعوبة تفادى التقريرية فى محاولة خلق دراما متحدة لكلية الحقائق التاريخية .

لقد ادى شك توينبى فى عدد مثل هذه الحضارات ، اكانت تسع عشرة ام احدى وعشرين امستا وعشرين (فى مقابل ثمان شبنجلر) ، الى الارتياح فى ماهية الحضارة فى مفهومها الفردى على وجه التحديد . ان قواعده الايقاعية « التحدى والاستجابة » ، « الانسحاب والعودة » ، و « الهزيمة وجمع الصفوف » ، و « النمو والانهييار والتفكك » ، اضطرت لى تلائم للحقائق ان تكون لفظية ومرنة بدرجة لا تترك الا القليل فى النهاية ، سوى التعميم الواضح الذى يقول ان تعددية الحضارات الانسانية التى تتداخل ولا تتميز فيما بينها وجدت فى الماضى واختفت من الوجود ، وان حظوظها وتعاوانها تعتمد على علاقة بين القوى الداخلية والخارجية . ويترك الانسان فى النهاية مع « حضارة مسيحية غربية » لا يمكن التكهّن بمستقبلها ، على الرغم من شرح المؤلف للماضى ، ويتعين أن يعهد بها الى تدخل الالة (١٠)

ان التاريخ نفسه - مركب الأحداث الانسانية - قد فكك خيوط فلسفات التاريخ التى فصلت بعناية ودقة . وتوجد قيمتها الكبرى - على الرغم من التقريرية والتبسيط الزائد ، فى شمولها الواسع ، وفى تأكيدها للعلاقات ، والاستمرار ، والتشابها التى لا تلاحظ فى التواريخ الخاصة . مثل هذا العرض العظيم لتوينبى ليس فقط مختصرا ، ولكنه يوضح بعض وجوه الضخامة والعمومية وهى حقائق ثابتة شأنها فى ذلك شأن المسائل أو الأجزاء المحدودة التى يشغل بها مؤرخون أكثر دقة . انها موجودة يمكن أن يراها الانسان الذى لديه رؤية بعيدة موجزة ، ولكن فلسفة تعددية للتاريخ تتفق مع الحقائق المعروفة اتفاقا أحسن من فلسفة وحدوية للتاريخ . ان فلسفة للتاريخ أكثر تواضعا وأقل اثارة للاعجاب - تكشف عن التعددية والاختلال كليهما ، وعن خيوط لاحمة مفرقة ، وعن ضروب الانفصام والارتباط

والتغيرات فى الظروف ، وعن بدايات زائفة ومنحنيات وتعريجات وصروف من أنواع كثيرة . ان منظرا كهذا على الرغم من قصوره فى العظمة المعمارية ، لا يزال يذكر المرء بمضويته فى الأسرة الانسانية ، ويترك المجال مفتوحا لامكان حدوث وحدة يمكن ان يتوصل اليها بالنية الطيبة وسعة الأفق .

— ٦ —

وتوجد مناهج ثلاثة متميزة ومتصلة بوضوح فيما بينها للمعرفة التاريخية : المنهج الواقعى ، والتفسيرى ، والمعيارى . وينقسم أول هذه الى ثلاثة أشكال من أشكال البحث : التسلسل الزمنى ، والتأويل ، وإعادة الخلق . ومن ثم تحاول المعرفة التاريخية أن تجيب على خمسة أسئلة : الأول « ماذا حدث فى مكان معين فى وقت معين ؟ » والثانى « ما هى أهمية ما حدث ؟ » والثالث « كيف كان عندما حدث ؟ » والرابع « الى أية ظروف يرجع حدوثه ؟ » والخامس « هل خير أم شر أنه حدث ؟ » وكل هذه أسئلة مناسبة ، ولا يوجد بينها سؤال يمكن أن يستبعد بحق ، وكلها تسمح بإجابات صحيحة بشكل ما ويبرهن عليها بشكل ما .

ان المعرفة التاريخية تبدأ بما يسمى ايجاد الحقيقة وهو يقابل «ملاحظات، العلوم الطبيعية والاجتماعية . ان التحسينات فى الوسائل التاريخية ركزت الى حد بعيد على دقة وجزم تحديد حدوث حدث أو سلسلة من الأحداث فى تاريخ قيس منذ زمن المؤرخ ، وقورن بتواريخ أحداث أخرى . نتيجة بحث كهذا هى تجميع طائفة من أحكام زمنية ثبتت صحتها ، وقد تكون غير متناهية فى عددها الا اذا كانت محددة بمبدأ اختيار معين ، مادة مفردة من المعرفة لكل حلت سابق . ان التركيز على هذا الفرع من المعرفة التاريخية مسموح به ، اذ فى حين أن بعض نتائجها قد تكون أو هى بالفصل تافهة ، الا أنها ضرورية لأية معرفة تاريخية أخرى . ان تفسير حدث وإعادة خلقه وتأويله وتقويمه لا يكون معرفة تاريخية الا عندما يكون من الصحيح أن الحدث قد حدث عندما يزعم أنه حدث . ان التابع الزمنى يزود باللبنات المثينة الموثوق بها ، التى تبني منها النظم العليا لكتابة التاريخ . فاذا كان للمؤرخ أن يختار ، فينبغى أن يوجد عدد من المواد التى يختار منها ، كما يجب

على كاتب السير « أن يعرف الحقائق » قبل أن يبدأ في اغفال بعضها .
والاختيار يكون غير مسوغ بقدر ما يكون مجرد انعكاس لنقص في المعلومات .

ان المعرفة التاريخية تختار بالتفسير ، حيث يعتبر الاصطلاح « تفسير »
دالا على الأحكام بالنسبة لما له من أهمية . وليست هذه الأحكام ضربا من
الهوى والنزوات . ان ما هو مهم فهو مهم : لا لانه تصادف وجذب خيال
المؤرخ ، ولكن لملاقته الفعلية بالمصالح الكبرى للانسانية على نطاق واسع .
ان الصحيفة تقصر عن أن تكون تاريخا عندما وطالما أن عناوينها يقصد بها
مجرد جذب انتباه القارىء ، بدلا من توجيهه الى احداث ذات مضامين بعيدة
المدى . وبعض الحوادث فقط التى تحدث تعتبر اخبارا ، وينبغى أن ينخل
المراسل أو المحرر أحداث اليوم ، ولكن الخبر ليس تاريخا الا عندما ينبثق
المهم والخطير من خليط الأحداث الصغرى والجرائم والقضائح ، وأشياء
أخرى لها مجرد أهمية محلية أو عابرة . ولا تمر أيام دون حدوث أحداث
كثيرة لا حد لها ، وتمر أيام كثيرة دون أحداث تستحق أن تروى ، وقد
تمر أيام أخرى كثيرة ، وربما سنون ، دون أحداث تاريخية ، وليس من
المستحيل أن توجد بلاد يمكن أن يقال عن حياة كاملة لاهلها : « ما أسعد
الأمم التى ليس لها تاريخ » .

ان الأعمال المتميزة فى المعرفة التاريخية نادرة ، لأنها تتطلب علاوة على
الجهد والدقة احساسا بالتناسب - وقدرة على اكتشاف الحركات الكبرى
التي تحمل الحركات الصغرى على ظهرها ، كما تحمل الأمواج اللجج ، ويحمل
المد الأمواج . ثم ان التفسير التاريخي يتطلب أمامية وخلفية . والحكم
بالأهمية يعتمد على رؤية للعلاقات . ولا يستطيع مؤرخ - مثلا - أن يفسر
اكتشاف أمريكا دون أن يعرف التاريخ المتأخر لسكلا أمريكا وأوروبا ، أو مقتل
لنكولن الا على ضوء عصر إعادة بناء الجنوب .

وبينما يفترض التفسير التابع الزمنى ، فان العكس صحيح . ومن الخطأ
أن نفترض أن الوحدات المتتابعة زمنيا تجمع أولا دون مراعاة لأهميتها . ان
ملاحظات العلم ليست عشوائية ، ولكنها تختار لما لها من علاقة بنظريات
قد قبلت من قبل ، أو بفروض مقترحة . ان العلم يبدأ بوحدات من المعرفة

البديهية ، و يبحث عن مادة تؤكدها أو توسعها أو تصححها . وبالمثل فان البحث التاريخي لا يجمع حقائق متنوعة ، ثم يكتشف أن بعضها هام ، وبعضها الآخر غير هام . ولا يمكن أبداً تكملة أول هذه الأعمال ، ولكن بعد أن يفترض أن بعض الوحدات هامة يبحث المؤرخ عن وحدات أخرى تتصل بهذه . ولا يمنع هذا ظهور وحدات جديدة لم يشك من قبل في أهميتها حتى تلك اللحظة ، ولكن فقط أن أحكام الأهمية التي صدرت فعلاً تصلح مرشداً لايجاد مزيد من الحقائق . ان التتابع الزمني والتفسير يتفاعلان .

ثم ان المعرفة التاريخية - ثالثاً - « تعيد حياة » الماضي أو « تعيد خلقه » وهذا المنهج مطلوب لأن الموضوع التاريخي فردى وفرد ، ولا يمكن أن يمثل تمثيلاً كافياً بأفكار مجردة . ينبغي أن تستعاد كما كانت في اكتمالها المتناسك . ان خيال المؤرخ يمكنه من أن يلج الماضي ، وأن يتتبع جريان الزمن من ذلك الوقت ، بماضيه خلال حاضره الى مستقبله . وهو يبلغ في ذلك معادلاً خيالياً ذهنياً للادراك المعاصر والشعور المعاصر الراهن . (١٦)

هذه هي وظيفة « التاريخ القصصى » وقد يتفق مع الأدب كما هو الحال في القصة التاريخية على شرط أن يرضى الطالب الإدراكية للحقيقة والبرهان ، لا مجرد مقتضيات التأمل اللذيد ، وعندما يكون التاريخ أدباً أيضاً فإنه يرضى كلا المطلبين . وليس من المفروض أن ما يتخيل وهمي أو باطل بالضرورة . ان الصور المتخيلة تكون واحداً من أكثر الأشكال شيوعاً للنظرية ، التي تخدم هدف الإدراك بمشابهتها لتلك التي يعدلها العقل . والذاكرة تكون الأمثلة

(١٦) يمدح دين جيلمان جيبون « لهذا التمييز الفلسفى الحقيقى ، (القسط) الذى يحكم على الماضى كما يحكم على الحاضر ، والذى لا يسمح لنفسه أن تعميه السحب التى يجمعها الزمن حول الموتى ، والتى تمنعنا من أن نرى أن الناس تحت الرداء الرومانى ، كالناس فى اللباس الحديث ، وفى مجلس الشيوخ الرومانى ، كما هم فى مجالسنا ، كانوا بالشكل الذى هو عليه الآن ، وأن الأحداث التى حدثت منذ ثمانية عشر قرناً خلت تحدث كما تحدث الآن . جيبون ، أقول وسقوط الامبراطورية الرومانية - مع شرح وتعليقات لجيلمان وجيزوت ، ١٨٥٤ ، المجلد الأول . ص ١٠ - ٢١ .

المعروفة ، ولكنها ليست بأية حال المثل الوحيد . ان ما لدى المرء من معرفة « للمناظر » المألوفة وتوقع الشكل الذى ستكون عليه الأماكن أو الأشخاص ، أو التى تبرهن على أنها على شاكلته ، يتكون عادة من صور حسية يمكن تحقيقها عندما تتبع الصورة بادراك حسى فعلى . وهذا الشكل من الادراك يناسب بحاصة الحالات الملموسة ، أو الأحداث التى تتكون منها المعرفة التاريخية .

— ٧ —

ان المنهج الشارح فى المعرفة التاريخية لاجد لمجاله ، لأن الحدث المعين أو القذ الذى يؤلف مادة موضوعه ، ينبثق من مصبات لروافد كثيرة جدا . وليس من الصعب أن نكتشف الظروف الضرورية ، ولكن اكتشاف سببها الكافى يكاد يكون أمرا مستحيلا ، ومما يزيد فى صعوبته استحالة القيام بتجارب مضبوطة . وهذا التعدد فى الأسباب ، والتعقيد فى الظروف ، أدى بالبعض الى أن يستنتج دون وجه حق - أن التاريخ لا يتقرر على الإطلاق ، أو الى نسبة تقريره الى مبدأ ، مثل القدر الالهى الذى يؤخذ من خارج مجرى التاريخ ، أو مبدأ يخترع لهذا السبب ، مثل القدر أو الحتمية أو التاريخ نفسه ، مشخصا ومكتوبا بحرف التاج كاسماء الاعلام والآلهة .

ان عبارة « الحتمية التاريخية » ليست سائفة فى العصر الحاضر . لأنها تقترون بالماركسية ، وهى تنسب الأحداث التاريخية الى نمط واحد من الأسباب وتتجاهل الأنماط الأخرى . ويوجد سبب وجيه لادانة الحتمية الماركسية بصفة خاصة ، لا الحتمية التاريخية بصفة عامة ، التى تعنى أن الأحداث التاريخية - شأنها فى ذلك شأن كل الأحداث - لها ظروفها التى ، بقدر ما يمكن اكتشافها ، فانها تصلح لشرحها وتفسيرها .

وعندما يبحث المنهج الشارح تجريبيا عن الأسباب التاريخية فى مجرى الأحداث نفسها ، ويعترف بتعدددها وتنوعها ، فانه يكتشف أولا أسبابا طبيعية . وتوجد أسباب طبيعية أكثر بعدا مثل الطاقة الشمسية الموجودة ، والظروف العامة لسطح الأرض ، وتوجد أيضا الأسباب الأكثر مباشرة والمتغيرة

مثل الجو ، والتربة والمساحة الطبوغرافية ، والموارد الطبيعية . وفى المعرفة التاريخية قد لا يفترض أن أيا من الأسباب الطبيعية البعيدة دائم على الإطلاق . ان الأحداث التاريخية لا يمكن أن تعزل عن بيئتها الطبيعية . ان نزول الغطاء الثلجى له علاقة بماضى الانسان ، وبرودة الشمس قد تفعل شيئا فى مستقبله . ان نفاذ مورد الماء والمعادن وتغير الشواطىء ، عوامل ينبغى أن تؤخذ فى الحسبان . وتدخل الزلازل ، وتفجيرات البراكين ، والعواصف وتقلبات طبيعية أخرى ، من حين الى آخر بشكل لا يترك مجالا للشك فى قوتها على تشكيل التاريخ الانسانى .

وينبغى أن يضاف الى الأسباب الطبيعية والظروف الطبيعية للأحداث التاريخية ، الأسباب الثقافية . ان الانسان يعود الى أعماله من حين الى حين من حيث وقف . وما فى وسعه أن ينجزه ، يتكيف بما ورثه من أعماله السابقة . ويتعين تفسير تاريخه ببيئته الاجتماعية الثابتة نسبيا ، المكونة من نظم سياسية وقانونية واقتصادية . ان أسباب الثروة الأمريكية مثلا ، قد توجد فى الشكل الاستعماري للحكومة ، أو القانون العام أو اقتصاد رواد الحدود . وكانت هناك أيضا أسباب دينية مثل المسيحية البروتستانتية، وأسباب تربوية مثل تأثير نظام الجامعة البريطانى على بيوريتانى نيوانجلند، وكانت ثمة أيضا أسباب ثقافية انسانية مثل العلم والفن التى جاء بها المستوطنون من أوروبا . ولم توجد هذه الأسباب العامة فقط ، ولكن وجدت أيضا الأعمال الخاصة والمنجزات التى تدخل تحت هذه النماذج المتعددة .

وقد يؤتى بحق بكل هذه الأسباب لأغراض تفسيرية ، وليس من بينها واحد يمكن بحق أن يستبعد بسبب ما يسيطر على المؤرخ من تحيزات . وهى لا تذكر ها هنا على سبيل الحصر والاستقصاء ، ولكن لبيان حقيقة عددها الذى لا ينفد ، وتنوعها الذى لا يفرغ .

وفى حالة الأحداث الفردية المتعددة الأسباب ، فقد جرت العادة أن يشار الى سبب واحد على أنه « السبب » عندما يكون هو السبب المؤهب أو الدقيق، أو السبب الذى يمكن بوساطته التحكم فى الحدث . واختيار سبب واحد

يستوعب النظر بخاصة ، يطبق على الأسباب التاريخية • ان الزيادة الأخيرة في الماء التي تؤدي بالنهر الى أن يفيض على شواطئه أو أن يكسر الخزان تعتبر سبب الفيضان على الرغم من حقيقة أن الفيضان ما كان ليحدث لولا وجود ظروف كثيرة أخرى مثل شكل وتكوين حوض النهر وزاوية المنحدر والمساحة الطبوغرافية العامة لحوضه وكمية الماء الى الحد الخطر • ان القشة التي قصمت ظهر البعير ما كانت لتحدث هذا التأثير العام الشمس لولا ضعف ظهر البعير ، والحمل الذي كان يحمله من قبل ، ولكنها تفرد بالاهتمام لأنها « القشة الأخيرة » التي أدت اضافتها أو عدم اضافتها الى « تغير الظروف » .

ولكن سائق البعير هو الذي أضاف القشة الأخيرة ، ولو احتفظ بها لمنع الحدث من الوقوع • ان الكسر البسيط في الحاجز كان يمكن وقفه بيد انسان ، وإذا قدر له أن يوقف فان الحاجز ما كان ليتمكن أن يجرف على الرغم من ضعفه والضغط الذي عرض له • ولقد كان هذا هو السبب الذي كان يمكن أن تمنع به الكارثة انسانيا • وسير التاريخ زاحر بالأمثلة الشبيهة - الاستفزاز الأخير الذي سبب الحرب - الايماء السلمية المهددة التي أطالت أجل السلام - وصول بلوخر الذي غير الموقف في واترلو - موت الوريث الذي عجل بالصراع على العرش • الخ • الخ • وتوجد خلال التاريخ مفترقات طرق حيث تؤدي اضافة أو نقصان لقوة صغيرة الى حدوث أو عدم حدوث فعل هام ، وحيث يقرر الاضافة أو النقصان انسان فرد أو أكثر •

هل الفرد نتاج للتاريخ أم هو صانع التاريخ ؟ ان صياغة السؤال بهذا الشكل العام شبيهة بالخلاف بين أنصار فكرة البيئة وأنصار الوراثة : وهي مثل هذا الخلاف ، ما كان ينبغي أن تذكر بطريقة اما واو • ان الفرد نتاج التاريخ ، ولكنه عندما يوجد يصبح أحد صانعيه • وعندما يوافق على هذا الاستنتاج بصفة عامة فثمة فروق في درجة المدى الذي يصنع فيه الانسان التاريخ • وعندما يوجد حدث تاريخي يتطلب العمل المشترك لعدد من الوحدات من النوع الوافر المدد فلا توجد وحدة بمفردها لا يمكن احلال غيرها محلها ، ولكن عندما يكون المدد محدودا ، فان شخصا لا وزن له ولاقيمة

على الإطلاق قد يدلى « بالصوت الحاسم فى الموضوع » . أو قد يكون فعل الفرد حاسما ، ويرجع ذلك الى فداة الموهبة أو المركز . ان الأشخاص الذين جلسوا على العروش ، وتصادف أن كانوا أبناء آبائهم ، كانوا فى مركز يجعل أفعالهم ذات أهمية كبرى ، وكان مثل ذلك صحيحا بالنسبة للدكتاتوريين المحدثين . وفى مجتمع أكثر سيولة يكون فى مقدور كل طموح فردى أن يجعل من نفسه أحد هؤلاء الأفراد الذين يشغلون « وظائف قوة » - وتوجد أيديهم على الزناد .

ولا ينقص دور العبقرية فى التاريخ البشرى أن هؤلاء الأفراد الموهوبين بشكل فريد يظهرون فى مجموعات ، كما حدث فى العهد اليونانى القديم ، أو فى عصر النهضة ، أو ظهور العلم الحديث ، وسواء وجدت عبقرية واحدة أو عبقریات متعددة فإن هذا لا يؤثر على الحجة ، وسواء أن الحدث ما كان ليحدث « لولا هذا الشخص بالذات » أو « لولا هؤلاء الأشخاص بالذات » أو « لولا هذا الشخص أو ذاك » فإن المبدأ يظل واحدا .

وتوجد مسألة أخرى للسببية التاريخية ترتبط ارتباطا وثيقا بدور الفرد، وهى مسألة دور الأفكار . أن الراى القائل بأن الأفكار تفعل فعل الأسباب لا يؤيده الا القليل اليوم .

ولا يوجد حكم متزن يؤكد أن الفكرة الدينية لاستعادة بيت المقدس ، لم تكن على الأقل ، سببا مسهما فى الحروب الصليبية ، أو أن فكرة الامبراطورية الرومانية المقدسة لم تكن على الأقل سببا جزئيا لرغبة البابطة الجرمان فى أن يتوجوا فى روما ، أو أن عقيدة الغاء الرق لم تفعل شيئا لاحداث الحرب الاهلية الأمريكية . ان الأفكار مهما كانت خاطئة أو وهية . قامت بدور حاسم خلال التاريخ فى الحروب الكبرى والانتفاضات التاريخية ، وتهدد « الايديولوجيات » اليوم أمن العالم ، وربما تقرر بقاء الحضارة .

وليس من شك فى أن الأفكار التى تسبب الأحداث الكبرى تنتشر على نطاق واسع ، ولكنها تبدأ بالأفراد ، أو انها تنتشر من فرد الى فرد ، وذلك بممارسة القدرات الفردية . ويوجد خطأ شائع بين فلاسفة التاريخ ، وهو

أنهم يفترضون أن الأفكار لها حياة خاصة ، منفصلة عن الناس الذين يفكرون فيها أو يعتقدونها - وأن التاريخ يقفز من قمة الى قمة أو يفعل فى « طبقات الجو » ، « بحتمية مثالية » (١٢) ان الفر يفعل فى التاريخ مبدعا وخالقا للأفكار . وتحكم أفكاره وعقائده فى أفعاله التى قد تكون ذات أهمية حاسمة ، وهو ينقل أفكاره وعقائده الى آخر ، ومن ثم قد تؤدي الى فعله الحاسم ، أو عن طريق نقل أفكاره وعقائده قد يبدأ سلسلة رد فعل تؤدي الى استراك المجموعة كلها فى الأفكار .

ومن ثم يزخر التاريخ بالبدايات والسانحات أو نقاط التطبيق التى يكون فيها قرار الفرد - الذى اتخذه طاعة لأفكاره - مؤثرا على سير الحوادث البشرية على هذا المستوى من الأهمية الذى يستحق اسم « تاريخي » . وهذا القرار يحدث فرقا بل وقد يحدث كل الفرق فى سير الأحداث . وهذا هو المعنى الذى يكون فيه شوط التاريخ « منطقيا » مطابقا للعقل : بمعنى أن اسباب التاريخ تضم عمل الافراد الذين يتصرفون « نيابة عن الاسباب » .

هل تنوع الاسباب التاريخية وتعددها يعنى أن التفسير التاريخي ينبغي أن يوزع بين العلوم الخاصة أو لا يزال ثمة مجال لتفسير شامل ؟ يوجد امكان واحد من هذا النوع وهو الذى ينشأ عن نفس تعدد الاسباب ذاتها . ان الاحداث التاريخية الكبرى ينبغي أن تشرح بتجمع الاسباب وتضامنها فقط . ومن ثم فان المؤرخ عندما يشرح الثورة الفرنسية أو عصر الأحياء الإيطالي أو ظهور الحركة القومية لن يجد أسبابا كثيرة فحسب ، ولكنه سيجد أن كثيرا من الاسباب تفعل معا ، ويقوى بعضها البعض الآخر . ان الحدث التاريخي القذ يمكن أن ينظر اليه على أنه نتيجة لاتجاه تتحالف فيه قوى كثيرة . وسيحدث الحدث عند ذلك كما لو كانت كل الظروف الكثيرة المؤاتية يتحكم فيها غرض مشترك ، ولا يحتاج الأمر الى وجود مثل هذا الغرض ، ولكن ينبغي فقط أن يوجد تحالف عشوائي لا قصدى بين أسباب مستقلة كثيرة . ويسمح تجمع الاسباب التاريخية بالاستدلالات السلبية أيضا . وعندما يحدث حدث تحت ظروف معينة فيمكن القول بأنها (الظروف) على الأقل تتطابق مع حدوثه ، بمعنى أنها لا تتناقض مع حدوثه .

وعلى الرغم من أن مثل هذه التفسيرات صحيحة ، وتتفق مع البيئة التجريبية ، إلا أنها لن ترضى أولئك الذين يبحثون عن « قوانين تاريخية » - قوانين تعمل على المستوى التاريخي للتعقيد ، قوانين وقف على التساريخ ، وتبدى قوة لا يمكن أن تكسر إلى عناصر أكثر أولية . أن القول بوجود قوانين تاريخية ، إما ما كانت ، نوقش على أساس أن الأسباب الخاصة يمكن إزالتها واحدا فواحدا دون التأثير على النتيجة . ومن ثم يكتب مؤرخ حديث عن الأحداث الكبرى مثل حركة الإصلاح البروتستانتي في إنجلترا فيقول :

« يبدو أن هذه التغيرات الكبيرة قد حدثت بحتمية معينة . ويبدو أنه توجد سلسلة من الأحداث المستقلة ، وضربة لازب تتحكم في تقدم الأمور البشرية... » . وعند فحصها عن كثب، ووزنها وقياسها بدقة، ووضعها في بعدها الصحيح ، فإن التأثير الشخصي والعرضي والفردى فى التساريخ يفرق ويفوص فى الدلالة ، وتبدو قوى دائرية ضخمة تظهر فى الأفق . وتأتى الأحداث من تلقاء نفسها ، إذا جاز هذا التعبير ، أى أنها تأتى بطريقة منتظمة وحتمية، بحيث تُلغى وتبطل (كاسباب فعالة) ليس فقط الظواهر المادية ، ولكن الجهد الإنسانى الطوعى ، وبهذا تظهر فكرة القانون فى التساريخ (١٤) :

وزيف هذا الاستدلال واضح . فلو لم يجب هنرى الثامن آن بولين لما كان ثمة شك فى أن الانفصال الانجليزى عن البابا كان خليقا بأن يحدث ، وليس من شك فى أن ازالة أى واحد من ظروفه أو عديدا منها ما كان ليمنعه . والنتيجة هى أن مجموعة من الظروف الكثيرة قد تضافرت لكى تحدث حدثا عظيما كهذا ، بينما كان يمكن ازالة بعضها ، أو ازالتها جميعا كل بدوره . إلا أنه لو حدث أن أزيل منها أكثر من عدد معين دفعة واحدة ، فإن الحدث ما كان ليحدث . ولا يوجد مسوغ للتوسل بأى سبب باق ، أى سبب تاريخى بذاته .

وثمة اجراء أكثر أملا يمثله أولئك الذين يكتشفون أو يحاولون أن يكتشفوا تراكيب معينة للأحداث التى تعيد نفسها ، وتساعد مميزاتها

(١٤) د . ب . شيف ، القانون فى التساريخ ، المجلة التاريخية الأمريكية،

العامة على شرح أحداثها الخاصة . ومثال ذلك مفهوم الثورة فيزعم البعض وجود نوع من التغيير التاريخي يسمى هكذا ، وله تتابعه الخاص المميز من المراحل . فلما كانت الثورة الفرنسية أو البلشفية ثورة ، فيمكن شرحها بهذه المميزات الخاصة بالثورة بعامة . (١٥) وتعطى « نظرية الخطار أو البندول » مثلاً آخر ، وبخاصة في استعمالها مع النظام السياسى ذى الحزبين ، فيوجد تذبذب بين « من فى داخل الحكم ومن فى خارجه » .

ومثل هذه التفسيرات مفيدة ، ولكن ينقصها الحسµ البرهانى ، كما أنها تعطى أساساً وإهياً للتكهن . وتكمن الصعوبة فى العدد الذى لا حد له من التغيرات الشاملة . وعلى الرغم من أنه يقال فى بعض الأحيان ان التاريخ تجربة فى الحياة ، الا أنه بعيد عن أن يكون تجربة « مضبوطة » فان الانسان لا يستطيع أن يضبط التغيرات بخلق حالة معملية صناعية . ويوجد دائماً شك جدى فى أن تكون أية حالة تاريخية ثورة ، أو نظام حزبين سياسيين . والمفاهيم اما فضفاضة لا تسمح بالاستنتاج منها ، أو مطلقة بحيث لا تناسب الحقائق .

ومثل هذه التفسيرات أدنى قدراً من تفسيرات العلوم الثقافية الخاصة . وفى الحق أنها تدين بفصيلتها الشارحة الى ما تستفيده من هذه العلوم . ان ميل الثورات الى الانتقال من المرحلة المعتدلة الى مرحلة العنف ، وأخيراً الى إعادة النظام تحت السلطة ، وميل الحزب الحاكم الى اضعاف شعبيته ، يمكن أن تشرح بغرائز الخوف والصراع ، وتراكم الشكاوى والظلامات ، أو البحث عن « كبش الفداء » ، ولن يضاف شيء بالتوسل « بقوانين تاريخية » عامة .

وموجز القول أن خير ما يبشر به التفسير التاريخى ، لا يكمن فى اكتشاف الأسباب الفذة التى هى من نفس النوع ، ولكن فى جمع وتركيز المعرفة المستقاة من كل علوم الانسان وبيئته . وينبغى أن تكون دعاوى الشرح ، حتى عند ذلك ، متواضعة نسبياً نظراً لعدم نفاذ العوامل المتضمنة فى الحالة الفردية الملموسة .

— ٨ —

ان المعرفة التاريخية — مثل كل صروب المعرفة — معرفة وصفية • ان وصف اعمال الانسان ومنجزاته بالقياس الى مصالحه ، هو فى نفس الوقت تحديد للمقاييس التى يحكم به عليها بالخير أو الشر ، من حيث حظها من هذا أو من ذاك ايجابا وسلبا ، أى بالاختصار الحكم عليها معياريا •

• وتوجد أشكال من المعرفة التاريخية المعيارية ، كما توجد مقاييس يمكن بها مقارنة الأحداث التاريخية ، وعددها غفير • وقد تكون هذه المقاييس خارجية ، كان يحكم المرء على تاريخ اندونيسيا بمقاييس الحضارة الغربية ، وقد تكون داخلية ، كان يحكم عليها بمقاييسه الخاصة • ولقد شاع القول عن تاريخ جيبون عن المسيحية الأولى أنه كان تاريخا « متحيزا » • ولكن هذا الاتهام ما كان ليقع عليه عبء اثباته على الإطلاق ، لو أن جيبون ذكر تحيزه صراحة ، ولو أنه كان فى وسعه أن يحكم على المسيحية الأولى بما كان يحاول المسيحيون الأولون أنفسهم أن يحققوه ، لا ما كان يحب جيبون نفسه أن يحققوه • وهذا تمييز معروف شائع يعترف به كبار المؤرخين • ان خليط التقوى والوحشية الذى ميز الاضطهاد الكاثوليكي لطائفة الهيجونوت ، واضطهادات البروتستانت لهم التى تماثلها تعصبا ، يمكن أن يحكم عليها بالغايات التى كانت تتحكم فى هذه الاضطهادات ، أو بالهدف الأكثر تسامحا للأزمة التالية • وكلا الحكمين معياريان ، وكلاهما حكمان صحيحان من أحكام المقارنة ، أو قد يكونان كذلك •

ولكن هذا ليس فصصا محتما ، فمن الممكن عادة أن توجد بعض المقاييس المشتركة بين كل من عصر الحاكم والعصر المحكوم عليه • وهذا هو الحال عندما تحدث نفس المصلحة فى العصرين • ولنفترض — وليس هذا افتراضا تحكيميا ، أن الحاجة الى نظام الحكم والقانون والاقتصاد وحب الجمال والمعرفة الصحيحة وابتغاء النمو الشخصى وسعة الحيلة وكثرة الموارد والتقوى والايمان هى مصالح ملحة ومتواترة • إذن فلا جناح علينا أن نقول بلا تحفظ — ان الماجناكارتا كان عملا سياسيا عظيما ، أو ان روما أسهمت اسهاما ملحوظا فى القانون ، أو أن الآثار اليونانية القديمة تحتل مكانا ساميا

فى نظام الثقافة الانسانية • أو ان بستالوزى وفروبييل قد علمانا شيئا فى مجال التربية ، أو أن تاريخ العبرانيين فصل عظيم فى تاريخ الدين •

ولا يوجد من بين المقاييس التى يطبقها المؤرخون على التاريخ ، مقياس أكثر مزمة من المقياس الأخلاقى ، ولكن لا يوجد مقياس أكثر منه صلاحية وسدادا وتسويفا وحتمية • ان الاعتراض الوحيد على التأويل الأخلاقى للتاريخ يرجع الى السذاجة وفقدان التمييز ، وذلك عندما يحكم المؤرخ على التاريخ بتحيزه الأخلاقى الشخصى ، دون أن يقصد ذلك ، أو يحكم بضمير عصره ، دون أن يعرف أنه يختلف عن ضمير الماضى •

ان الانسان كائن أخلاقى • ومن المحال أن نميز شخصا دون أن نقدره تقديرا أخلاقيا • ومن المؤكد أن هذا التقدير موضوع محبب لدى المؤرخين ذوى الكفاية والامتياز • وثما افتتان خاص بمحاولة وصف « عظماء الرجال » الذين يتطلب وسهم أن يكونوا موضع اعجاب ومزمة فى آن • ويقول فريمان معترضا على ذم لورد براون الشديد للامبراطور هنرى الخامس « يندر أن يكون من العدل أن نحكم على أية شخصية تاريخية بمقياس لا ينحرف أبدا ، ينبغى أن نأخذ فى الاعتبار الظروف والعادات والمعتقدات ، وتحيزات عصر كل رجل » (١٦) ويتخذ التقدير التالى لفردريك بارباروسا ، صراحة ، كمقياس له ، ضمير عصر الامبراطور ذاته :

« ولما كان ذا أخلاق صريحة مكشوفة ، وطاقاة لا تكل ولا تمل ، وشجاعة تجد عنصرها الأصيل فى المصاعب والمخاطر ، فقد بدا تجسيدا لروح عصره فى الشهامة والروح العسكرية والفتوة ، وكان نموذجا لكل الصفات التى كانت آنذاك موضع الاعجاب » (١٧)

وينبغى أن يلاحظ — مع احتمال استثناء « الروح العسكرية » أن هذه الصفات لا تزال موضع اعجاب ، حتى أن المؤرخ يحكم على هذه الشخصية

(١٦) د • أ • فريمان ، انظر ص ١١٧ •

(١٧) فردريك بربروسا الأولى ، « دائرة المعارف البريطانية » ، النشرة الحادية عشرة •

التاريخية - الى حد بعيد - بمقياس مشترك بين القرن الثاني عشر والقرن التاسع عشر . لقد جمع فردريك بارباروسا بين القسوة والحلم ، وعلى الرغم من انه إشاع الخراب والدمار بايطاليا والأرض المقدسة ، الا انه أعطى رعاياه الألمان السلام والرفاهية . وكان خلقه فردريك الثاني متهورا ، طموحا مغالبا ، ولكنه كان على علم وثقافة . وكان شارل الشجاع ، في عصر تال ، قاسيا محاربا ، وكان في نفس الوقت شجاعا متقشفا في حياته الشخصية . (١٨) ولقد انصبت لعنة الأخلاف من الأجيال على انتيفون واتهمته بأنه كان خائنا ، وخذنا للسفاحين ، وكاتبا شبحيا لا مبدأ له ، ولكن نيو سيدس مدحه ومجده على أنه « رجل يفوق كل معاصريه في الفضيلة » وهذا يعني ، طبقا لجويت أنه كان « ذا مقدرة ، وقوة خلقية ، وولاء لروابط الحزب » . (١٩)

وقد القيت أحكام مختلطة ، شبيهة بتلك ، على الاسكندر الأكبر ، ويوليوس قيصر وشارلمان ، وریشيليو ، وكرمویل ، وفردريك الأكبر ، وناپليون : ورجال آخريين من رجال السياسة ، الذين يختلط فيهم الطموح والقسوة بالحنكة السياسية والعدالة . وهم عادة يذمون بمقاييس عصر متأخر ، ويمدحون في نفس الوقت بمقاييس معروفة في عصرهم وعصر المؤرخ . ويفترض ضمنا أن المقياس المشترك هو ضمير أوروبا المسيحية ، ومناهضة لضمير الانسانية ، وأن المقياس الأخير هو ضمير أكثر تنورا .

وكلا هذين المقياسين (الموممية والتنور) اللذين يحكم بهما على الضمير نفسه ، يرجع بالنقد الى معيار أخلاقي أساسي . وعندما تعتبر الأخلاق أنها محاولة الانسان لحسم الصراع وخلق تناسق بين المصالح ، ومن ثم تشجيع السعادة بين المجموع ، فعندئذ يمكن أن نرى الأحداث السياسية والأخلاقية والقانونية والاقتصادية وغيرها من التاريخ الثقافي للانسان على ضوء هذا السعى ، ويحكم عليها بمقياسه موضوعيا أنها ناجحة أو فاشلة . ولا يقرأ المؤرخ هذا المقياس في التاريخ ، ولكنه يجده في الصراع الحقيقي للانسانية .

(١٨) أنظر د . ا . فريمان ص ٢٧٨ تابع ٢٩٠ ، ٣٣٩ تابع لورد اکتون « تاريخ الحرية » سنة ١٩٢٢ ، ٤ ، ٥ .
(١٩) حيدسيدس ، « التاريخ » ، ترجمة ب . جويت ، المجلد الأول ، ص ٥٩٤ والمجلد الثاني ص ٥٠٢

على أن الشيء الذى يسترعى النظر ليس كون المعرفة التاريخية معيارية ، ولكن كون هذه الحقيقة موضع شك دائم . فلا تكاد توجد صفحة من التاريخ المكتوب لا تسجل نجاحا وفشلا وتوزع ثناء وقدحا ، ولا يتضمن ذلك أى نية وعظية من جانب المؤرخ ، ولكنه أمر تفرضه طبيعة الموضوع . فإذا كانت المعرفة التاريخية خاصة بأفعال الناس وحظوظهم البازغة والآفلة ، وتأثيرهم الخير أو السىء على عصورهم وعلى الخلف ، فلا يمكن أن تكون وصفية دون أن تكون معيارية .

فإذا كان على المؤرخ إذن أن يتفادى التقريرية التعسفية ، فما عليه إلا أن يجعل مقاييسه واضحة . ويتطلب هذا أن يدرس مقاييسه الخاصة به ، ومقاييس زمانه ومكانه ، وينبغى أيضا أن يفهم المقاييس التى كانت سائدة فى العصر الذى يكتب عنه . وينبغى أن يكون كل مؤرخ مؤرخا اجتماعيا ، وله حظ من مقدرة العالم النفسى ، وأن تكون له فلسفة للقيم ، صراحة أو ضمنا ذلك بأنه لن يبلغ « موضوعيته » باغفال المقاييس ، ولكن بتوسيع مجال موضوعيته بحيث تشمل المقاييس . وهذا مطلب عسير ، ولكنه يرفع من شأن دوره الذى يقوم به رفعا عظيما .

— ٩ —

ولا تنجم مسألة التقدم إلا عندما يميز بين المتأخر فى الزمن والأحسن فى ميزان معين من موازين القيمة . ومن السهل أن ينزلق الإنسان إلى استعمال كلمة « تقدم » عندما تعنى « التغير » فقط والاستمرار والتجمع . ومن ثم فإن أوريتجاس جاسيت الذى يقول « إن خطأ النظرية القديمة للتقدم يوجد فى تأكيدها قبل البرهان والتجريب أن الإنسان يتقدم إلى الأحسن » ، الذى يصر على التغير المستمر للتاريخ إذا قورن بثبات الطبيعة ، يؤكد أيضا أن « نفس المعرفة التى تكشف لنا تغيرات الناس هى التى تسجل ثباته التقدمى بلا تناقض » . إن الأوروبى اليوم لا يختلف عن الأوروبى منذ خمسين سنة خلت ، ولكن وجوده الآن يحتوى وجوده منذ خمسين سنة خلت . (٢٠)

ومن الواضح أن اليوم لا يشمل أمس الا بمفهوم محدد جدا ، وحتى لو شمله فان مجرد الاضافة لا يستحق اسم تقدم ، والا فان زيادة حاجز رملي أو جزيرة مرجانية تكون تقدما .

أما وقد ميزنا بين الزمن والقيمة فانه يكون ذا مغزى أن نتساءل عما اذا كان المتأخر أحسن أيضا . وبعبارة أخرى فان التقدم - هو منحني يحدده خطان احداثيان متوافقا الرتبة أو الدرجة ، احداثي زمني ، واحداثي قيمي . ومن ثم فان «الأقرب عهدا أحسن» هو خط منحرف بين هذين الاحداثيين المتوافقي الرتبة أو الدرجة فوق الخط ، مبينا أنه كلما خطا التاريخ خطوة الى الأمام في الزمن ، فانه يخطو خطوة الى أعلى وإلى أسفل في القيمة . واذا سلمنا بأن هناك احداثيين متوافقي الرتبة أو الدرجة فان خطوطا منحنية أخرى يمكن أيضا أن توجد ، خط منحرف تحت الخط يشير الى أن كل خطوة الى الأمام هي خطوة الى أسفل - «الأقرب عهدا أسوأ» ، أو منحني غير منتظم مبينا أنه كلما تحرك التاريخ الى الأمام في الزمان فانه يتحرك الى أعلى وأسفل في القيمة - «ان المتأخر يكون أحيانا أحسن وأحيانا أسوأ» .

على أن ذلك لا يمثل التعقيد الكامل للمسألة ، فقد توجد احداثيات قيمية كثيرة متوافقة الرتبة أو الدرجة ، ولما كان التاريخ يتقدم الى الأمام في الزمن ، فانه قد يرتفع من بعض الوجوه ، وينخفض في وجوه أخرى . ولكن يمكن أن يقال ان زمنا متأخرا أحسن من وقت مبكر . فمن الضروري أن تكون قيمها قابلة للقياس ، ويمكن الوفاء بهذا الشرط بواسطة استمرار المصلحة أو تماثلها . وما دامت نفس الأعمال تكرر من حين إلى حين أو تستأنف ، فان مثل هذه المنجزات يمكن الحكم عليها بحسب هذه الأعمال على أنها ناجحة نسبيا أو فاشلة . وسواء أوجدت أم لم توجد قيمة يمكن أن يقال بموجبها عن التاريخ بصفة عامة انه يتحرك الى أعلى أو الى أسفل ، فهذه مسألة كما ذكر من قبل ، موضع نظر ، بل ومحل شك الى حد كبير . وعندما يقول الشاعر ، « ومع ذلك فلا ريب عندي في وجود هدف على نحو موصول يمضي خلال العصور » ، فان عدم وجود الشك لا يرجع الى بيئة الأحداث ، ولكن الى يقين متفائل ، وصدى لعقيدة دينية أو ميتافيزيقية . وقد تعتمد فكرة

التقدم الأخلاقي الكلي على نظرية مستتراب فيها سواء بسواء ، وهي أنه يوجد ميزان واحد للقيمة يتضمن كل الباقي .

فاذا سلمنا بأن التقدم أو الانحلال يقاس باحداثيين متوافقي الرتبة أو الدرجة ، فخليق بالمرء أن يتساءل عما اذا كان تناسق الارتباط بينهما مجرد شيء واقعي لا يرجع الى سبب يعزى اليهما ، أو عما اذا كان يوجد ارتباط لازم بين مرور الزمن والارتفاع في ميزان القيم . ان المرء في الحالة الأخيرة فقط يستطيع أن يتحدث بحق عن قانون أو مبدأ للتقدم .

ان نظرة الى تاريخ أوروبا وأمريكا خلال القرنين الأخيرين تعرض صورة مؤثرة لتحسن « الأحوال الاجتماعية » . ففي بداية هذه الفترة في إنجلترا كانت مئات الناس تعاقب بالموت لجرائم تافهة ، وكانت السجون قذرة بدرجة لا يمكن وصفها ، وكانت زاهرة بضروب الوحشية والفساد . وكان النساء والأطفال يعملون في مناجم الفحم ، وكان منظفو المداخل في سن السادسة يجلدون لكيلا يناموا . وكانت العصابات الصحفية تستخدم لدفع الناس للانخراط في الجيش أو البحرية . وكان نصف الشعب لا يتلقى تعليماً . وكان الاستعباد طابع العصر في أوروبا والرق في أمريكا . وكانت المبارزة شيئاً عادياً ، وكانت الأمراض الفتاكة منتشرة . وكان الناس لا حول لهم سياسياً ، ويقضى على احتجاجاتهم بالقوة القاسية . ولم تتغير هذه الظروف كثيراً حتى قرب نهاية القرن ، ومنذ ذلك الحين كان تحسنها سريعاً جداً وجذرياً جداً ، حتى أنه يستحق اسم « الثورة » . فقد أصلحت السجون وقوانين العقوبات ، والمستشفيات والصحة العامة ، وظروف العمال والتعليم والحقوق السياسية ، لدرجة أن البؤس والعجز اللذين كانا شيئاً عادياً منذ قرن مضى ، أصبحا شيئين مروعين ، لا يكاد يصدقهما الجيل الحاضر من الأوروبيين . (٢١)

ان هذا التغير الى الأحسن - على عمقه - لا يعنى في نفسه مبدأ تقدماً عاماً ولكنه يعنى فقط اقترانا والتحاماً موفقاً للظروف . ان الصورة تصور ميداناً محدوداً فقط من سطح الأرض ، وجزءاً من سكانها ، وجانباً مختاراً من حياتهم . ويمكن أن ترسم صورة أخرى أقل تقبلاً . ويكفى أن نذكر التغيرات التي

(٢١) أنظر هـ . تريفيليان ، « تاريخ إنجلترا الاجتماعي » ، ١٩٤٢ وذلك للاطلاع على عرض مدهش لهذا الإصلاح .

انتهت الى تدهورات اقتصادية عظمت والحروب العالمية فى القرن الحالى
والشرور المنتشرة التى أعقبتها ، والنظرة السوداء للمستقبل .

وتبقى مسألة ما اذا كانت توجد اسباب تحتم ان تكون التغيرات التاريخية
الى الاحسن فى مجموعها او جزئيا ، او لماذا ينبغى ان تسود التغيرات الى
الاحسن فى المدى الطويل ، على التغيرات الى الأسوأ . وأبسط رأى من هذا
النوع هو الرأى الذى يقول ان الخير له بقاء أكثر من الشر ، لدرجة أن الزمن
نفسه سيتكفل بالاختيار . ومن ثم يؤكد الكونت كيسلرنج ان « الحق والعدل
وحدهما هما اللذان يبقيان فى المدى الطويل » (٢٢) . وهذا القول اما أن
يكون تعبيراً عن يقين يعكس عزيمة الإرادة على أن يتغلب « الحق والعدل » ،
أو انه عقيدة تعسفية تستقرا من افتراض صحتها . فاذا فهمت الطبيعة
والتاريخ على أنهما تعبيران عن مبدأ روحى يشمل كل ضروب الكمال ، فان
هذا الكمال بكل ضروبه خليق بأن يتجلى ويظهر نفسه ، ان لم يكن فورا
فبعد حين . ولكن بمقدار عدم اظهار نفسه فان المفهوم يدحض ، الا اذا قبل
كعقيدة تعسفية ، أى على الرغم من البيئة على العكس .

وليس هذا أسوأ ما فى الأمر . فعندما تظهر عقيدة على أنها عكس الحقائق
يكاد يوجد اتجاه لا يقاوم لاختيار الحقائق وتفسيرها حتى تتفق مع العقيدة -
ومن ثم تقود عقيدة التطور الى تجاهل الشر أو الاغضاء عنه - ولقد قال
كاتب حديث فى سخط له ما يسوغه :

« ثمة شيء وحشى فى العقيدة التعسفية القائلة بالتقدم الحتمى العام ،
وهى ببساطة العقيدة القديمة القائلة بأن هذا العالم خير العوالم جميعا فى
الشكل الزمنى ، وان كل تغير فى العالم تغير الى الاحسن . ومثل كل ضروب
الوحشية ، فان هذا التمجيد للواقعى التاريخى والحقيقى ، يرجع الى نقص
فى المشاركة الوجدانية أو الفكر المتخيل ، الذى يحول بيننا وبين رؤية كل
الممكنات الرفيعة والآمال والآرب ، والتى كثيرا ما يشتري انتصار الواقعى
على حسابها . ان فكرة أن العدالة تنتصر دائما ليس الا شكلا مختلا من
النظرية اللاخلاقية التى تقول ان ما يغلب (أى القوة) حق دائما » (٢٣)

(٢٢) ه . كيسلرنج « استعادة الحقيقة » ١٩٢٩ ص ٥٢٢

(٢٣) م . كوهين ، العقل والطبيعة ، ١٩٣١ ص ٣٧٨

بيد أن التمعن أو التفكير الرزين المتأنى عاب كل المحاولات التي تحاول أن تستمد قانونا عاما للتقدم من النظرية الداروينية للنشوء والارتقاء . وليس من شك في وجود « البقاء للأصلح » - ولكنه صالح لماذا ؟ ان الجواب العام على هذا السؤال : انه صالح للبقاء . ان ما هو صالح للبقاء لا يقابل أى سمو فى سلم القيمة ، حتى ولو كان السلم البيولوجى ، ذلك انه من يدري اذا وجدت ظروف معينة ليس من الصعب تخيلها ، والتي لا يوجد مانع لدى العلماء من التكهن بها ، فقد ينتهى الأمر بعد حين الى انه لن يكون الانسان ولا الانسان الأعلى (السوبرمان) الذى سينجح فى الصراع فى سبيل البقاء ويبقى ، ولكن سيكون ذلك من نصيب أكثر أشكال الحياة جوهرية . واذا حلت المجتمعات محل الأنواع ، فان الجواب هو نفس الشيء . ان النوع الذى سيسود من المجتمعات لا يعتمد على البيئة المادية فحسب ولكنه يعتمد على نوع التنافس بين المجتمعات . فاذا كانت حربا فقد يكون المجتمع الأخير الباقي أكثرها قسوة الذى أزيلت فيه فنون الحضارة أو أسرحت مركبا ذلولا للقوة الغاشمة .

ويوجد مبدأ آخر للتقدم كان سائدا فترة من الزمن ولكنه استسلم الى الاقرار الأمين الصادق بالسير الفعلى الواقعى للأحداث ، وهو مبدأ التطور الطبيعى أو المثالى ، أو تتابع المراحل الذى قدر لكل مجتمع ونظام أن يمر فيه . ان الافتراض بأن التاريخ ينقسم الى ثقافات متكاملة تولد وتنضج وتشيع وتموت مثل الكائنات العضوية الحية ، هذا الافتراض قد تناولناه من قبل ونبذناه . وحتى ولو كان يمكن الدفاع عنه فلن يكون نظرية تقدم ، ولكنه سيكون العكس ، وهو على أحسن تقدير انما يبشر بدورة " تنتهى من النمو والانحلال ، وحيث انه لا يوجد ضمان بميلاد ثقافات جديدة تحل محل القديمة ، فان النتيجة النهائية المؤكدة هى الموت . وتصنيفات المجتمعات الى مجتمعات بدائية أو متقدمة ، مجتمعات صيد ورعى وزراعة وصناعة ، أو الى مجتمعات تتزاوج فيما بينها ، أو تتزاوج من خارجها ، أو مجتمعات أبوية أو نسبت للام ، لا تعطى دليلا على ان هذه المراحل يتبع بعضها بعضا فى نظام حتمى ، أو أن الأخير أفضل من الأول . (٢٤)

— ١٠ —

وإذا لم يوجد قانون تقدم شامل بالجملة ، فقد يوجد تقدم جزئى بالقطاهى
— خيوط تقدم ، وأوجه لسير الأحداث الانسانية ، يعمل فيها الزمن الى
الأحسن . (٢٥)

وهذه الدراسة الأكثر تواضعا والتجريبية للمسألة تفرض قبول حقيقة
أن هناك أيضا عوامل مرتدة فى التاريخ ، كما توجد أشكال معينة من الانجاز
التاريخى ، الذى يمكن أن يقال فيها ان مرور الزمن لا يحدث فرقا سواء الى
الأحسن أو الأسوأ .

وهذا الامكان الاخير سبق أن تناولناه بالبحث والتحليل فى المقارنة
بين الفن والعلم . وتزودنا الفقرة التالية بنص يحتاج الى تعليق أكثر
استفاضة :

« يوجد عنصران فى الحياة ، واحد عابر وتقدمى ، والآخر غير تقدمى
وخالد نسبيا ، ان لم يكن مطلقا . وتهتم روح الانسان بخاصة بالعامل
الثانى . حاول أن تقارن بين اختراعاتنا وحضارتنا المادية ، وما لدينا من
المعرفة المتجمعة ، وبين نظائرها فى عصر أيشيلوس أو أرسطو أو سانت
فرانسيس ، وستجد أن المقارنة سخيفة . ان تفوقنا لا شك فيه ولا سبيل
الى قياسه . ولكن قارن بين أى شاعر تختاره من عصرنا بإيشيلوس أو أى
فيلسوف بأرسطو ، أو أى مبشر قديس بسانت فرانسيس ، وستجد أن
النتيجة مختلفة تماما . ان أمور الروح تعتمد على الارادة ، والجهد والطموح ،
وعلى كيف الروح الفردية ، ولا تعتمد على الاكتشافات وضروب التقدم المادية
التي يمكن أن تجمع وتضاف » . (٢٦)

(٢٥) يتحدث كارل بوبر عن « الهندسة الجزئية الاجتماعية » ، المجتمع
المفتوح وأعداؤه ، ١٩٥٠ ص ٣ .

(٢٦) هـ . موري ، قواعد الدين : « دين رجل أدب » جورج ألن وأنوين ،
١٩١٨ ص ٢٣ - ٢٤ .

وثمة أشكال معينة من العمل الانساني تدين بالقليل نسبيا لمرور الزمن . ومن الضروري أن نقول « نسبيا » لأنه لا يوجد شكل من العمل الانساني لا يستمد فائدة من مرور الزمن . ان الحكيم ، والمتنبي ، والقديس ، والعبقري الفنى أو العلمى كلهم يعيش فى مجتمع متطور لدرجة تسمح بتحرير بعض الافراد من ضرورات العيش وتزمت العادة . والأمثلة التى تذكر لشرح ما هو « خالد » فى العمل الانساني حدثت جميعا فى مرحلة متأخرة نسبيا من تاريخ الانسان الطويل . وهى مسألة تاريخية ، ان العبقري لم تزدهر حتى وصلت الثقافة الانسانية الى مكان عال . وثمة امتداد ملحوظ للتقدم يكمن وراء اللاتقدمى .

ولكن عندما تصل الحياة الانسانية الى مستوى معين يسمح بما نسميه « حضارة » ، تحدث عند ذلك وبعد ذلك أعمال انسانية تدين بالقليل أو بلا شئ من صفتها الأسمى الى الزمن الذى حدثت فيه . ان قدسية القديس فرانسيس ، أو أفكار سقراط ، أو مسرحيات شيكسبير وقيم الحب أو الحكم الساخرة أو البصرة الشعرية ، اعتمدت على اللامتغير فى الطبيعة الانسانية ، وعلى ما هو عام وكونى فى الحالة الانسانية .

وعندما نقول ان الفنون الجميلة لا تقدمية ، فماذا نعنى بذلك ؟ اننا لا نعنى أنه لا توجد تحسينات فى أدوات الفن ، فمن الواضح أنه قد حدثت تحسينات فى الآلات الموسيقية والأصباغ والأزامل ، ومواد البناء ، والطباعة ووسائل الاتصال ، كما أن هذا لا يعنى أن فنان كل عصر لا توجد أمامه وسائل جديدة نتجت عن تجربة قديمة ومدخر متزايد من المنجزات القديمة التى يستمد منها الحاضر حافزا أو توجيها . ولا يعنى أن النظم الاجتماعية الحديثة ، لا تعطى - مع استثناءات قليلة - حرية فرصة أكبر ، وتعلما أحسن ، وتعرفا أكثر مما تمتع به فى الماضى ، ولكن يعنى أن هذه الأشياء لاتزيد بنفسها القيمة الجمالية للنتاج ، وجاذبيتها للمتعة الجمالية والفوق .

ان العوامل التى تعتبر جمالية ، مثل الجاذبية الحسية ، الشكل ، والزواج السعيد بين هذه ومادة الموضوع ، مستقلة عن الوقت المعين لحدوثها .

وتنطبق نفس هذه الاعتبارات على الصفات البطولية ، وعلى طهر الشخصية ، وعلى القوة والجرأة والابداع ، والخلق وخصوبة الخيال فى كل ميادين

النشاط . وهى دلائل على ما يستطيع الانسان أن يفعله فى أى ظرف . ومن ثم فإن الذى لا تاريخ له يمكن فصله عن له تاريخ . وما ليس له تاريخ لا يمكن أبدا أن يطرح خارج التاريخ . ان له نهاية من حيث هو ، ولكنه لا يفقد أهليته بافتقاره الى ذلك الذى سيأتى من بعد .

وتقارن أوجه الحضارة اللاتقدمية بتلك الأوجه التى يبنى فيها الانجاز على أساس انجاز سابق . وما دام العمل الماضى محتفظا به (وهو شرط هام يمكن أن يهدم دائما بكارثة طبيعية أو اجتماعية) فإن المصالح المتأخرة تتمتع بميزة على المصالح المبكرة ، ويرجع ذلك الى تأثير التجمع والتراكم . ان الأوجه التى تأتى متأخرة لها رصيد أكبر من الموارد سواء آكانت أدوات ، أم ثروة ، أم معلومات أم أفكارا أم وسائل أم ذكريات أم نماذج . ومهما كان نوع ما يتعلمه الجنس البشرى بالتجربة فانه يزيد ، بالتجربة الطويلة ، . وعن طريق الاشتراك فى التراث ، فإن دروسا تعلمها الانسان بالتجربة والخطأ ، لا حاجة له الى أن يتعلمها مرة أخرى بهذه الطريقة الغالية ، ولكنها نقطة بداية لتجربة أخرى . وكلا هذين المبدأين للتقدم - التراكم والتعلم بالتجربة - ينطبق بشكل ملحوظ على المعرفة ، وبخاصة على مادة العلم وبراهينه .

والتأخر أحسن عندما تكون استعمالاته متماثلة . ان ما لدى الحاضر كان يمكن أن يرحب به فى الماضى أولئك الذين يشتغلون بنفس العمل . لقد ألغى المحراث الذى يجره الحصان ، المحراث اليدوى ، ثم ألغى ذلك الأول الجرار . لأن كلا بدوره يقوم بالعمل بطريقة أحسن ، ولأن الذى يقوم بالعمل سيفضل الأحسن ، ويصطنع الأحسن . ان الناس لا يتعلمون فعل الأشياء التى تعودوا على فعلها بطريقة أحسن خلال الزمن فحسب ، ولكنهم يعرفون معنى ما يفعلون ، ولا تصير أفعالهم أكثر كفاية فحسب ، ولكنها تصبح أكثر عقلية - وأكثر هدفا واعيا . وفى نفس الوقت الذى يكتسب فيه الناس وسائل أحسن ، يدركون أهدافهم بطريقة أحسن .

وثمة عوامل تقدمية فى الحياة الأخلاقية لا يغفل عنها الانسان كلية فى

هذا العصر الذى يتسم بطابع الحرب ، والاضطراب والتكهنتات القائمة • ان الأخلاق هى تنظيم المصالح لجعلها أكثر ضمانا ولتحقيقها تحقيقا أكمل • ان الحدود التى يفرضها العظم داخلها تلقى مقاومة ، ومن هذا الضغط المتزايد ينشأ ميل الى التحرر ، أو ميل الى « الإصلاح الاجتماعى » • ما أسعد المجتمعات التى ينبثق التحرر منها ، من حكمة رجال الحكم فيها • لقد قال لورد أكتون عن الأثينيين انهم « تفادوا التفسير العنيف المتفجر ، لأن سرعة اصلاحاتهم كانت تتقدم ما يطلبه الناس » • (٢٧)

ويرجع فضل هذا التقدم فى التحرر ، عموما ، الى تكملة وتزويد الدوافع الانسانية الأساسية للمحافظة على البقاء والطموح والتنافس والرحمة بواسطة التكنولوجيا الحديث • وأولئك الذين ارتفعوا فى الحياة يحفزهم دافع توقع المزيد من الارتفاع ، وأولئك الذين لم يستفيدوا أو استفادوا قليلا ، اعتقدوا أن البؤس الانسانى ليس ضربة لازب ، وكانت النتيجة أن الأديان العالمية نقلت تركيزها من الاستسلام والاذعان للقدر الى مذهب أن الطبيعة الانسانية لا تكتمل الا بجهد الانسان وحده ، وأن الخير أو رعاية مصالح الانسان هى الأمن المرجو • ومن ثم حل التفاؤل والأمل والبشر محل القنوط والنذير وجدير بالملاحظة أن هذا النوع من التقدم الاجتماعى ليس شيئا مفروضا • ولكنه نتيجة أسباب تعتمد بدورها على الموارد الطبيعية والنظام السياس والقانونى ، والتعليم العام ، والاقتصاد المتوسع للإنتاج الضخم •

وفى نفس الوقت يوجه اتجاه الى العمومية ، أى الى وحدات أخلاقية أعم واشمل • ان الوحدات القائمة ، مثل القبائل ، والولايات أو الدول القومية ، يتصل بعضها ببعض على السطح والمحيط ، وهذا الاتصال يوجد معضلة الحرب المدمرة أو السلام البناء • وينتج عن ذلك حالة يكون فيها الناس مجبرين على الاختيار بين الفوضى ، وعن طريق الفوضى ، الفناء ، وبين امتداد للنظام الأخلاقى ليشمل ميادين من الحياة أكبر وأكبر ، آخذة فى الاتساع دائما • وموجز القول فان نفس القوى التى تحدث الثورة الاجتماعية والحرب العالمية ،

تجبر الذكاء الاجتماعى للناس على تدبير الحلول الاخلاقية على أنها الطريق الوحيد للبقاء .

وهذا جانب واحد من الصورة . ويوجد جانب آخر ، جانب نكوصى . ان الزمن ، فى نواح معينة يعمل ضد مصالح الانسان لا من أجلها . وتزايد السكان وظيفة تراكمية للزمن ، وهو يوجد مشكلات خطيرة قد لا يوجد لها حل . ويوجد استهلاك لا يعكس للموارد الطبيعية قد يعوضه التقدم التكنولوجى او لا يعوضه . ان الحضارة مشقة . وتزداد هشاشة كلما ارتفع مستواها . ان خير الأشياء فى الحياة معرض للذى بشكل فريد . ان الحروب تؤدى الى ظهور الدكتاتوريات . ووسائل الاعلام الجمعى ، التى تعتبر من أعظم ما يفخر به الانجاز التكنولوجى ، تيسر الحرب والدكتاتورية . على أن المشكلات أو الأزمات التى تؤدى الى محاولات ناجحة لايجاد حل ، قد ينتهى بها الأمر ايضا الى أن تكون غير قابلة للحل أو داعية للقنوط .

وقد يعمل التقدم نفسه - لأنه محلى أو جزئى ، ضد التقدم . وقد أدى وصول مجتمعات معاصرة مختلفة الى مراحل من التقدم مختلفة ، الى أن يجدوا صعوبة فى أن يفهم بعضهم بعضا وأن تعمل سويا ، أو حتى تعيش سويا . ان التقدم التكنولوجى وهو أكثر أشكال التقدم ماثرا للجدل أو النزاع ، لابد من دفع ثمنه . وهو ينتج أشياء لا نفع لها ، وأشياء لها نفع . أو أدوات فنية وصناعات يحاول الناس دون جدوى أن يجدوا لها نفعا بعد أن تنتج . وقد قال هنرى فورد عن هذا التقدم الذى أسهم فيه اسهاما عظيما :

« ان التقدم كما يعرفه العالم حتى الآن ، مصحوب بزيادة عظيمة فى متاع الحياة ، ولا يوجد تحقيق كاف للنسبة الكبيرة من العمل ومادة الصناعة التى تستخدم فى تزويد العالم بالبهرج والزخرف التافه والحلى المصوغة التى تصنع لكى تباع فقط ، وتشترى لمجرد الافتناء ، والتى لا تؤدى أية خدمة فى العالم ، وهى آخر الأمر ، مجرد سقط متاع ، كما كانت أول أمرها مجرد تبذير » . (٢٨)

ومنذ مائة عام - عندما كانت التكنولوجيا فى طفولتها لفت أُمُرسون النظر لتكالييفها :

« ان المجتمع لا يتقدم أبدا • انه ينحسر من جانب بنفس السرعة التى يتقدم بها من الجانب الآخر • لقد بنى الرجل المتحضر عربية ، ولكنه خسر استعمال قدميه • انه يتكىء على عكازات، ولكنه ينقصه كثيرا دعامة العضل • ولديه ساعة دقيقة سويسرية ، ولكنه يفشل فى مهارة معرفة الزمن بالشمس • ولديه تقويم جرينتش الملاهى ، ولكونه متاكدا من المعلومات عندما يريدھا ، فان الرجل فى الشارع لا يعرف نجما فى السماء ، وقد أتلفت مذكراته ذاكرته ، ومكتباته تنسخ بكلكها على ذكائه ، وشركات التأمين زادت من عدد الحوادث ، ترى ، ألم تعوقنا الآلة ، وأنا فقدنا بعض الطاقة بالتلف والرقى •• فقدنا عافية الفضيلة الفطرية ، » (٢٩)

وكذلك الحال مع التقدم : توجد أسئلة كثيرة ، وتوجد اجابات كثيرة • هل يوجد فى سير التاريخ اتجاه تقدمى أو اتجاه مرتد ؟ والجواب نعم ولا • وينبغى أن ينتظر التوازن الأخير البيئة التى ليست متاحة • ان الوقت طويل ، والحكم الأخير بعيد عن متناول المعرفة التجريبية • واذا لم يوجد برهان أولى سابق على التجربة ، تنتقل المسألة من ميدان المعرفة الى ميدان اليقين •

— ١١ —

ما الذى نتعلمه من التاريخ بجانب معرفة التاريخ ؟ انه هو نفسه لا يحدد مقياسا للقيمة بالافتراض الذى لا سند له ، بأنه تقدمى • ولكن على الرغم من ان التاريخ لا يعيد نفسه فانه يشتمل على متشابهاً ، ومن ثم يستطيع ان يكشف عن علاقات واتصالات على يستطيع الخلف ان يستفيد بمعرفتها • ولبعدها الزمنى يمكن دراستها بموضوعية وترو • ويمكن تعلم دروس من الماضى دون اعتداء على الكرامة ، ودون تشويه بالهوى أو الضغوط الغلابة

للعمل المباشر . ان فى وسع المرء أن يمسك بالحياة الانسانية مسكا قريبا .
والمعرفة التاريخية تسلم الى الناس فى أى زمن تراثا ضخما . ويصبحون
ورثة « العصور جميعا » وهى تخلق احساسا بالتوحد مع الانسانية جميعا .
انها تقسح الأفق ، وتصحح العنجهية والتمصبة المحلية الضيقة الأفق
والاختيال الفج بالقائم الراهن هنا « والآن » ، أو الحديث .

وللمعرفة التاريخية ضروب سلوانها ومواساتها . لقد كان يفترض فيها
يوما ما أنها تكشف عن ماض مضى خير من الحاضر - عن عصر ذهبي - أوجد
احساسا بخسارة لا تقدر . ولكن الآن نتيجة للدراسات التاريخية - يبدو
الماضى أقل ذهبية ، ويعزى الناس الذين يشكون أنفسهم بأن الأمور كانت
أسوأ يوما ما . ان المرء الذى يجد المجتمع فاسدا ، أو الناس جهلاء ، أو
الأعمال وحشية ، يستطيع أن ينظر الى الورا ، الى فصول سابقة فى كتاب
الانسانية ، يجد فيها فسادا أكبر ، وجهلا أكبر ، وقسوة أكبر . ان الرجل
الذى يجد أن الضرائب مرتفعة يستطيع أن يقرأ وصف سدنى سميث لانجلترا
فى مطلع القرن التاسع عشر :

« ان تلميذ المدرسة يجلد المتفوق الذى فرضت عليه ضريبة ، ويركب
الشاب الذى لم تظهر له لحية حصانه الذى فرضت عليه ضريبة على سرج
دفع له ضريبة ، فوق طريق دفع له ضريبة . والرجل الانجليزى المحتضر
الذى يعانى سكرات الموت ، الذى يسكب دواؤه الذى دفع عنه ضريبة
مقدارها ٧٪ ، فى ملعقة دفع لها خمسة عشر فى المائة - يستلقى على سرير
الذى دفع له اثنين وعشرين فى المائة - ويموت بين ذراعى صيدلى دفع مائة
جنيه ليحصل على رخصة تعطيه حق اماتة المريض . وبمجرد أن يلفظ أنفاسه
تنخفض أملكه على الفور لضريبة تتراوح بين اثنين فى المائة وعشرة فى المائة .
وبجانب ما يدفع للمجلس الحسبى ، تطلب مصاريف كبيرة لدفنه فى الهيكل .
أما فضائله فيقرأها الخلف على رخام دفنت عليه ضريبة ، ثم تضم رفاتة الى
رفات آبائه لكيلا يدفع ضريبة بعد ذلك ، » (٢٠)

وأخيرا فان المعرفة التاريخية تعلم درس الصبر وتخلق الشجاعة لتحمل

ضروب الفشل ، وخيبة الأمل القصيرة المدى ، وذلك باصطناع النظرة البعيدة • وعندما يفتح سجل الماضي ويحرره من الغطش والافتتان الحيالى، ويكشف عن الدرب الطويل الذى سار عليه الانسان ، مهما كان التواءه والتفافه ، فان الانسان يتقبل المسافة التى لا يزال يتعين عليه عبورها قبل أن تتحقق آماله البعيدة • وهو لا يخلط بين معركة واحدة والحرب • وهو يعرف أن الأيام تتغير ، ويعلم أن الزمن قد يعمل من أجل تحقيق أغراضه لا ضدها ، وهو يعلم أنه كما أن العالم الراهن لم يتنبأ به فى الماضى، فكذلك المستقبل لا يتنبأ به فى الحاضر ، وأنه على الأقل ، الى حد ما ، وربما الى حد كبير ، فان ما يخبئه المستقبل سيكون نتيجة لارادته هو لا لحتمية خارجية عنيدة •

الفصل الحادى والعشرون

التربية وعلم التربية

ان التربية فى مفهومها الأساسى ، هى السبيل الثقافى التى تأخذ بها أجيال متتابعة من الناس مكانها فى التاريخ . ولقد أعطت الطبيعة دورا ، لا غنى عنه ، للتربية باطالة الطفولة الانسانية ، ومرونة الملكات الانسانية . فالانسان ، فطريا ، ليس مزودا للحياة الا بقدرات تمكنه من تعلم كيف يعيش . ولما كان من المتفق عليه عموما أن الصفات المكتسبة لا تورث ، فان التربية تأخذ على عاتقها الحمل الكامل لأنسنة الناس وفق زمانهم وخلق « الانسان الحديث » للسنة الحالية او وفق آخر نموذج راهن . وبوساطة التربية يكتسب الناس حضارة الماضى ، ويمكنون من المشاركة فى حضارة الحاضر ، وعمل حضارة المستقبل ، وموجز القول ، فان هدف التربية ثلاثى: الوراثة ، والمشاركة ، والإسهام .

ويمكن ادراك أن أى واحد من هذه العناصر ، من الممكن أن يحظى بأوفر نصيب من التوكيد بدرجة تستبعد أو تحجب الاثنين الآخرين : وذلك عندما تفهم التربية على أنها مجرد راسب للماضى وحفاظ له ، أى مجرد التوفيق بين الأفراد ومجتمع قائم ، أو أنها مجرد اعداد للسنوات القادمة ، سواء فى هذا العالم أو العالم الآخر . ويتوقف مغزاها الكامل على فكرة الحياة الانسانية كسبيل موصول من الحياة ، تدخل فيه أجيال متتابعة من الأشخاص ، ويقومون بأدوارهم فيه فى أى وقت ، ويعطون دفعا جديدا من الابداع الخالق . وهذه العبارة كفيلا بأن تصحح المطلقات والمصادفات ، والنظرة ذات الجانب الواحد ، التى يقلل بها من قيمة دور التربية فى الحياة الانسانية .

وعندما يولد الأشخاص ، ويشيخون ويموتون ، فانهم يحتفظون بمنجزات الجنس البشرى ، بواسطة تدخلهم وانطوائهم ، وتراكمهم بعضهم فى بعض . ان الصغير يبدأ من حيث انتهى الكبير ، ولولا التربية بهذا المفهوم ، لكان

كل جيل مضطرا الى أن يبدأ الحياة من الأول مرة ثانية ، ولن يكون ثمة استمرار أو نمو ، الا داخل هذه الفترة الصغيرة من السنين الممنوحة للفرد .

ولكن الناس ليسوا مجرد مستودعات ومسالك للنقل ، بسبب طبيعة ذلك الذى ينقل . وعندما نتحدث عن وراثة الانسان للماضى ، فاننا لا نشير الى حقيقة أن الأجسام غير العضوية تعيش أكثر من الأجسام العضوية . ان الأدوات الموجودة فى الرواسب الجيولوجية عاشت بعد أن فنى مستعملوها ، وتبقى العظام بعد أن يتحلل اللحم والدم ، وتعيش النصب أكثر من بنائيتها . ولكن التربية كوراثة لحضارة الماضى ، تشير على وجه التحديد الى أقل الأشياء مكنًا بهذا المعنى المادى . ان محتوى الحضارة لا يتكون من أشياء مثل الجرانيت والمعدن التى تقاوم نسبيًا الرياح والجو ، والضغط والنخر والفعل الكيميائى ، ولكنه يتكون من أفكار ومشاعر وعادات تفنى أدواتها بسرعة ، ولا يمكن أن يحتفظ بها الا بتجسيدها دائما فى أشخاص انسانيين . واولئك الذين يرثون حضارة الماضى ، ينبغى أن يعيشوها فى زمانهم ، ومن ثم فلا يمكن الفصل بين التربية بمعنى الوراثة ، والتربية بمعنى المشاركة .

والمشاركة فى حياة الحاضر لا تنفصل بالمثل عن حياة المستقبل . ان الوراثة الانسانية تشمل أعمالا لم تتم ، فعل شيء يمكن أن يعمل بطريقة أحسن أو أسوأ ، ومن ثم فلا يوجد استمرار فى الأفعال ، ولكن يوجد استمرار فى المقاييس ، تعرف به الأعمال على أنها مقصرة ، تاركة شيئا مرغوبا فيه . ويحاول الناس بدرجات متفاوتة ، وبقصد واع على نحو ما ، أن يحسنوا ما خلفه الماضى ، وأن يورثوا أكثر مما ورثوا .

ولما كان الماضى لا يتكهن به الا جزئيا ، وبشكل غير يقينى ، ولما كانت الملكات البشرية مبدعة لا تنفذ قدرتها ، فان التربية من أجل المستقبل تتضمن التربية من أجل مستقبل من صنع الانسان . وقد اعتبر هذا فكرة التربية الديمقراطية والأمريكية فى جوهرها .

• ينبغى أن نركز على تعليم أولادنا المشى بثبات على الصراط المستقيم ، بحيث لا نحتاج الى أن ننحت لهم طرقا ضيقة شديدة الحصر ، وانما نستطيع

أن نشق في أنهم سيستطيعون أن يشقوا طرقا جديدة ، خلال صعوبات لم نقابلها من قبل أبدا ، الى مستقبل لا ندرى عنه شيئا الآن ، • (١)

— ٢ —

ولما كانت تربية الانسان تعبر كل محتوى الحضارة ، وتمتد خلال وطول حياته ، فان التربية قابلة لكثير من التقسيمات ، والتقسيمات الفرعية • بيد أنه ينبغى أن ينظر الى كل هذه التقسيمات بارتياح • انها ضرورية ولكنها مضللة ، لأنها تميل الى ابهام الغاية الشاملة للتربية •

ومن ثم فان التربية شخصية واجتماعية فى آن واحد • انها شخصية لان النتيجة النهائية حالة للفرد وضرورية جدا لرفاهيته حتى أنها لتكون حقا معترفا به ، وهى اجتماعية لأنها تهتم المجتمع أهمية كبرى حتى انه يحتاج الى أدوات خاصة وأشكال من التنظيم تسوغ دعواها فى أن تعتبر نظاما •

ان التمييز بين التربية الذاتية ، والتربية بوساطة مؤسسات ووكالات خارجية ، أمر جائز فقط اذا اعتبرت أنها دائما كلاهما • ان التربية لا يمكن أن تفرض على مجرد عقول سلبية أو متلقية • ان كل المجازات التى توحى بهذا ، والتى تصور العقل وعاء تصب فيه المعرفة ، انما تزييف الطبيعة الحقيقية للعملية التعليمية • ان التأثيرات الخارجية لا تصل الى العقل الا عندما يفتح العقل أبوابه من الداخل ، حتى ولو كان ذلك فقط بفعل الانتباه • هذه هى الحقيقة التى يعلنها ما يسمى بالتربية « التقدمية » ، والذى أعلنه دائما المصلحون التربويون فى كل العصور • ان الناس يتعلمون بالممارسة واتباع اهتماماتهم ومصالحهم ، ومحاولة النجاح ، واذا كان على التربية أن تربي فينبغى أن تطلق منابع مثل هذه الطاقات •

ولكن احدى المزايا الكبرى للتعلم الانسانى على التعلم الحيوانى هى أنه يستطيع أن يتعلم « ادراكيا » أى مما قد تعلمه الآخرون لا عن تجربته

(١) م • ميد « تركيزنا التربوى فى شكل بدائى » ، المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع ، ٤٨ (١٩٤٢ - ١٩٤٣) ص ٦٣٩ •

الشخصية فقط . فاذا أريد للعقل الانساني أن يحقق أكبر امكانات نموه ، فينبغى أن يتغذى من الخارج . واذا أريد لمنشأته أن تكون عشوائية ومبددة ، فيجب ارشاده وقيادته . واذا أريد له أن يجد ما يحتاج اليه ، فيجب أن يقال له أين يلتمسه ، واذا أريد له أن يعرف ، فينبغى أن يجبر على مواجهة الحقائق العنيدة للطبيعة ، واذا كان ينبغى أن يعرف كيف يعيش فينبغى أن يلائم بين نفسه وبين بيئته الاجتماعية . ان التربية تتضمن الكبح والقمع والتوجيه من جديد ، والضبط الذى يقوم به أولئك الذين يعرفون معرفة أحسن أن التلقائية والنظام نصفان من كل واحد ، وينبغى ألا يفصلا بنوع من أما ... أو ، وألا ينتميا الى عقيدتين تربويتين متضادتين .

ان التربية كثيرا ما تقسم الى أجزاء تقابل الأجزاء المفترضة للطبيعة البشرية - الى تربية للعقل وتربية للجسم ، أو الى تربية للعقل وتربية للمواظف والارادة . وترفض هذه المجرّدات من حيث المهنة فى العصر الحديث ، ويرجع ذلك الى زوال الثنائية النفسانية الجسمانية وعلم نفس الملكات . ولقد حظى الاغريق القدماء بالمديح لأنهم تفادوهما . ولكن هذا التقسيم لا يزال قائما بعناد من الناحية العملية ، بالحذف ان لم يكن بالمزاولة ، وهو يزيّف الحقيقة التى لا تنكر بان طبيعة البشرية طبيعة جسدية وعاطفية واردة وعقلية أيضا .

وثمة تمييز مألوف بين تلك التربية الحرفية أو المهنية التى يصير بها الفرد صالحا لمكان فى التوزيع الوظيفى الاجتماعى ، والتربية العامة التى تؤدى الى نمو شخص والارتباط بزملائه على أسس مشتركة ، ويميل هذا التمييز الى إبهام الحقيقة التى تقول ان التخصص لا يمنع الفرد من أن يكون رجلا بين الناس ، والحقيقة التى تقول انه لا يمكن أن يوجد تعليم خاص لا يؤثر على شخصية الانسان ويؤهله أو لا يؤهله للزمالة أو المعاشرة الانسانية .

ويقسم التعليم عادة الى ما يعرف بالتعليم الرسمى والتعليم غير الرسمى، ويقصد بالتعليم الرسمى التعليم فى المؤسسات أو الوكالات مثل المدارس وبوساطة المعلمين الذين يعدون لأغراض التعليم بالذات .

والتعليم « غير الرسمي » هو اذن التسمية التى تطلق على ما تبقى بعد ذلك مثل التعليم عن طريق الأب أو التعليم بالصدقة والدين والصحافة والمذيع والمسرح والكتب والوظيفة . وتكمن ميزة هذه التفرقة فى تكرار كلمة « تعليم » التى تعنى أن التعليم « غير الرسمي » تعليم أيضا . وينبغى أن نضيف أيضا أن التعليم « غير الرسمي » هو الجزء الأكبر من التعليم . انه يسبق التعليم « الرسمي » ويصاحبه ويتخلله ويلغيه . والتعليم الرسمي ينسب فى معظمه ، وانه لجزء من وظيفته أن يعلم الناس كيف يعملون أنفسهم، وكيف يتعلمون من تأثيرات لم يقصد بها أغراض تعليمية صراحة .

ويؤدى التعليم الرسمي الى تقسيم التعليم الى « مواد دراسية » التى تكون ما يعرف باسم « المنهج » وقد أدى توزيع العمل وادخال المواعيد الى توهم أن الطبيعة والمجتمع والتاريخ أنفسها مقسمة الى موضوعات متميزة ، كما لو كان نمط الخلق ضربا من كتاب مدرسى .

ومما يضلل تضليلا كبيرا أيضا تقسيم التعليم على أساس عمر المتعلم ، فيوجد تعليم الطفل ، وتعليم الكبار ، أو تعليم الابتدائي والثانوى والعالى . وأكثر الأشياء تضليلا الفكرة التى تقول ان التعليم يبدأ فى سن مبكرة ، ويقف عند نقطة غير محددة فيما بين الثامنة عشرة والثلاثين ، ويوجد أساس لهذا التقسيم ، فتوجد أشياء يحسن تعلمها فى السنين المبكرة ، عندما تدفع غرائز الفرد وتلقائياته الى تعلمها ، وتوجد أشياء يحسن تعلمها قبل أشياء أخرى ، لأن الأشياء المتأخرة تعتمد عليها ، وتستغل الأشياء الأخرى المبكرة . فيحسن تعلم المشى قبل أن يشتغل الانسان فى عمل ميدانى ، ويحسن تعلم القراءة قبل أن يتعلم الانسان من الكتب ، ومن الصحيح أيضا ان الانسان كون عادات خلال الزمن ، وانها تتجمع وتتجمد ، فالعقل أكثر تأثرا فى السنين المبكرة بمعنى أنه أكثر استعدادا لقبول انطباعات جديدة وبمعنى أن ما يطبع عند ذلك يكون أكثر بقاء .

ولكن هذه الاختلافات أدت الى مبالغة فى الفروق بين الطفولة والشباب والشيخوخة . ان العقل مستعد لتلقى الانطباعات فى كل الأعمار ، ومن وظيفة التعليم أن يقيه دائما مستعدا لتلقى الانطباعات . ان العقل ليس

مكانا مجردا ، وكأنه اذا ملئ في السنين المبكرة لا يوجد فيه مكان لأكثر .
ان الأمر على العكس من ذلك ، فكلما زادت معرفة الانسان ، زادت قدرته
على التعلم . ويستطيع الانسان أن يجهل كما يستطيع أن يتعلم . ثمة
عادات قديمة يمكن أن تكسر ، وأخرى طالما تخلق في العمر بقية . ان الحكمة
العظيمة التي كانت تنسب للقدامى لم تكن تتكون من مجرد روايب السنوات ،
ولكن من النصيح وإدراك الأبعاد ، ومن اكتساب وسائل أكثر للتعلم ، ومن
تيسر وقت أكثر للتعلم والتعلم الأحسن .

— ٣ —

ولما كان التعليم شيئا عاما وخاصا أيضا ، فانه ينظم اجتماعيا . ومن
ثم وجدت المدرسة والكلية والجامعة أو أى نظام آخر يقوم بتعليم رسمي
أو شكلي ، ومن ثم وجد « المنهج » ، ولم يحاول المجتمع فى القديم أن يعلم
كل شيء ، حتى على الرغم من وجود القليل الذى يتعلم ، وفى عصر النهضة
وفى القرون التالية تخطت المعرفة الواسعة الزائدة حدود نظام جامد
احتكارى وقف على فئة محفوظة . وحتى عهد قريب كان تاريخ التربية يتألف
الى حد كبير من فتح أبواب ونوافذ ، حتى تنفذ معرفة جديدة متزايدة
معترف بها ، وكان الهدف كان توسيع حدود المعرفة الى حد العلم بكل شيء ،
وقد تخطت الزيادة فى جماع المعرفة بالاضافة الى التوسع فيها والتخصص
الآن امكانات التعليم الشكلى . فثمة معلومات تتطلب المعرفة ، تفوق الزمن
المخصص للتعليم ، والمقدرة على التعليم فى هذا الزمن . ان المشكلة الحاضرة
اذن ليست مسألة اشتغال ، ولكنها مسألة اختيار .

ويوجد قسمان من التعليم لم تؤد الزيادة فى الثقافة الانسانية الى ارتباط
فيهما - وهما التعليم الابتدائى والتعليم المهني . فاذا كان يقصد بالتعليم
الابتدائى انه تعليم وتعلم « المبادئ » مثل القراءة والكتابة والحساب ،
فلا توجد مشكلة منهج ، ولكن هذا يعنى فكرة زائفة عن الطفولة « ان الطفل
أبو الرجل » ، وينبغى أن يعامل على هذا الأساس ، وكأنه شخص ناضج
نام . ان التعليم الابتدائى ليس نتاجا منتهيا كاملا فى نفسه ، ولكنه مرحلة
كشف . ولا يوجد عدد محدد للسنين والشهور يمكن أن يقال ان الطفولة

تنتهى عنده ، وتبدأ الرجولة أو الأنوثة • ومن ثم ينبغي أن يكون التعليم الابتدائي متقدما فى نظرتة ، ويدبر بطريقة يكون الطفل فى كل مرحلة مستعدا للمرحلة التالية • وينبغي ألا يغذى تعليمه نموه وحسب ، بل ينبغي أن يثريه ، ويعطى الفرد شيئا يوجد فى النطاق المتسع دائما لقواه الموجودة • والطفل شخص أيضا ، أو يبدأ فى أن يكون شخصا فى عمر غير محدد ، وهو ليس أبدا مجرد قارئ أو كاتب أو حاسب • ان له عالمه الذى يعيش فيه ، وينبغي أن يعيش فى نفس العالم الذى يعيش فيه معاصروه الأكبر سنا •

والتعليم المهني تجريد أيضا • ينبغي على الفرد فى مرحلة معينة أن يكتسب مهارة أو أكثر قابلة للتسويق ، ولكن لا يوجد رجل أو امرأة أعد لأن يكون فقط ميكانيكيا ، أو كاتباً ، أو تاجرا ، أو محاميا ، أو طبيبا • ان تعليمه من أجل التوزيع الوظيفي فقط معناه تشويه له • ان المجتمع المنظم ، كما يقول أمرسون - يميل الى أن يجعل من أعضائه «كثيرا من الشياطين التى تمشى» - اصبع ، رقبة ، معدة ، كوع ، ولكنه ليس رجلا أبدا • (٢) وواجب التعليم الحرفى أن يتجنب هذا الاعتداء على الطبيعة الانسانية وكرامتها • وأن يعلم رجلا وليس مجرد جزء متغير من الجهاز الآلى الاجتماعى •

وانه فى ميدان التعليم الثانوى والعالى حيث تكون مشكلة المنهج فى أوج حدتها ، فإذا كان من الواجب أن تختار الدراسات ، فان من الضرورى اذن أن تختار لغرض معين ، لا لأنها تتفق مع اجزاء معينة من المعرفة والحياة ، ولكن لأنها تخدم غرض التعليم • وتختلط المسألة لأن القائمين بالتدريس فى معاهد التعليم العليا - ان لم يكن فى المدارس الثانوية - يتكونون من مجموعة من « العلماء » ، عليهم فى نفس الوقت أن يدفعوا بالمعرفة الى الامام - وليس هذا مجرد مصادفة ، أو هو شئ غير مرغوب فيه ، لأن كل نشاط يدفع بالآخر قدما الى حد ما • ان احد أهداف التربية أن يتعلم المرء ما هى المعرفة وكيف تتقدم ، ولا يمكن أن يعلم هذا الدرس رجل خير من رجل يمارس ما يدعو اليه ، ويبدى الوسائل والحساسية فى البحث فى شخصه • ومع هذا فيوجد

(٢) « الدارس الأمريكى » ، « مقالات كاملة وكتابات أخرى » ، ب •
اتكنس ، نشرة المكتبة الحديثة ، ص ٤٦ •

صراع مصلحي بين التربية والبحث • وعندما يجمع بينهما في نفس الأشخاص والنظم ، فسيوجد ميل الى انقاص البحث ، بحيث يتلاوم مع محتوى المنهج ، او توسيع المنهج حسب اتساع آفاق المعرفة •

واذا اريد أن يحكم على المنهج بواسطة هدف التعليم ، فينبغي أن يختبر قبول أى موضوع بالدرس الذى يتعلم منه ، الى أى مدى ومن أى وجه يجعل المتعلم حائزا على تراثه الثقافى ، ويمكنه من المشاركة فى العالم المعاصر ، ويؤهله للاسهام فى حضارة المستقبل •

ومن ثم ينبغى أن تعلم العلوم التى تعرف بالعلوم الطبيعية درسين : الطبيعية ، والعلم ، ينبغى أن يتعلم الفرد أنه موجود فى بيئة مادية تضبطه ويضبطها بدوره ، وينبغى أن يتعلم - بشكل عام - ما هو معروف عن البيئة العادية ، وينبغى أن يعرف فى نفس الوقت ما هو العلم : انه مجموعة من المعارف المقبولة التى تنقل وتزاد دائما ، وكيف يتوصل اليها - مناهجها وبراهينها • وعندما يتعلم ما هو حق ينبغى أن يعرف ما هو الحق ويكتسب احتراما لموضوعيته ، وينبغى أن يقتنص شيئا من روح البحث ، وأن يتعلم حدود العلم ، ودوره فى الحضارة سواء أكان خيرا أم شرا •

وينبغى أن يتعلم الفرد ما يسمى « بالعلوم الاجتماعية » - الأخلاق والعلم السياسى والتشريع والاقتصاد ، ودروسا مشابهة فى الموضوعية والتفكير الدقيق والابداع الفكرى ، وينبغى أن يتعرف على التركيب العام لبيئته الطبيعية ، مع التركيز على الاختلاف بين الثقافة التى يخلقها الانسان ، والطبيعة التى يأخذها كما يجدها • وينبغى أن يتعلم أنه على ما هو عليه بسبب بيئته الانسانية وأسلافه السابقين ، ولكن ينبغى أن يتعلم فى نفس الوقت أن النظم الاجتماعية الكبرى نظم أخلاقية تهدف الى تحقيق السلام والتعاون ، وينبغى أن يتعلم من علم الاجتماع عن تماسك الثقافة ووحدتها ، ومن التاريخ دروس التاريخ وما هو التاريخ ، وما يكفى من محتواه لكى يعرف خط السير العام لحياة الانسان على الأرض ، ويعرف مكانه على الخريطة ، وينبغى أن يكتسب احساس الانتماء الى جيش الانسانية - واحساس النجاح والفشل الذى صاحب سيره ، والأعمال التى لم تتم التى تركت لأجياله

والأجيال القادمة • وينبغي أن يتعلم التوازن والصبر اللازمين لكل المنجزات الانسانية البعيدة المدى ، والشجاعة على مواجهة المستقبل اللامحدود •

ان الأدب والفنون الجميلة ينبغي أن يعرفها الطالب بموضوعات التمتع الجمالى ، وأن يثيرا متعة بها ، وأن ينميا فى نفس الوقت ذوقا رفيعا مميزا ، وينبغي أن يكتسب مثيرا للدافع الخالق ، وحبا للحق والجمال كهدفين فى نفسيهما يسومان على استعمالات الحياة العملية •• والمقتضيات الأخلاقية الدارجة •

ان الفلسفة - فى معناها العام - سواء علمها بهذا الاسم من يسمون بالفلاسفة ، أو نقلها المعلمون ذور العقول الفلسفية الذين يقومون بتدريس مواد أخرى ، لها مكانها فى القيم التعليمية الذى لا يحتله علم آخر • ينبغي أن نركز الاهتمام على ذلك الشمول والاحاطة للأشياء ، الذى هو الخطوة الأولى فى السذاجة ، والخطوة الأخيرة فى الجبهة فى نفس الوقت • ان موضوعها هو تلك الضخامة التى لا تنفذ والتى تحدد تحديدا غامضا ، وتسمى العالم أو الكون ، وفى نفس الوقت لأنها لا تقبل شيئا على علته ولا تسلم بالأمور تسليما ، ينبغي أن تقوى الفلسفة ، وتشحذ الملكات النقدية ، وتتحدى أى فرض جاهز •

واذا لخصنا ما هو كائن وما ينبغي أن يكون ، فان الفلسفة تزود الأساس لذلك التركيب النهائى للوجود ، والقيمة التى تكون الدين عندما تتحول الى عقيدة يعيش بها الانسان • وينبغي أن يتعلم الفرد أيضا فى نفس الوقت - من دراسة الدين والتعليم نفسه - شيئا عن القيم التى لا تشمل مقتضيات الحياة المنظمة للانسان فحسب ، ولكنها تضيف اليها بصيصا من الكمال •

بيد أن هذا الموجز لمناهج التعليم الثانوى والعالى لا يتضمن استبعاد الدراسات التى يقصد بها اعطاء معلومات معينة أو مهارات حرفية • ولايعنى أن المنهج سيحذف تركيز الانتباه على واحد أو أكثر من أقسام المعرفة الانسانية والتجربة الانسانية • انه لا يحدد برنامجا « عمليا » للدراسة • وانما يقصد به فقط أن يعطى معايير ينتقى بها التعليم الشكلى من المدى الواسع اتفاق القيمة

للموضوع فى داخل حدود الزمن والقدرة خير ما يخدم هدف التعليم للجميع .

— ٤ —

وعلاوة على التعليم الرسمى أو الشكلى أو المنظم ، توجد تربية غير منظمة تتقدم دون انقطاع (٢) . فعندما يذهب الطفل الى المدرسة يكون قد تعلم من قبل - وعندما يكون فى المدرسة أو الكلية تعلمه حياته العائلية ومرافقته لمعاصريه ، من جميع الاعمار . وفى داخل المدرسة أو الكلية نفسها تعلمه كل الخبرات التى يتيح الحضور فى المدرسة فرصة لتعلمها ، ولكنها خارج « المقرر » . وبعد أن يفادر الفرد الكلية يستمر فى تعلمه من أفعال حرفته ، وبالعلاقات مع أصدقائه وجيرانه ، ومن أطفاله وأحفاده ومغامراته مع الطبيعة ، وباشتراكه فى النظم الاجتماعية وكل ما يتشربه بعينه وأذنيه . ويستمر فى تعلمه حتى موته . وهو آخر درس له ، وربما أشد درس يتلقاه ، ولا يعطى له فرصة الاستفادة منه فى هذه الدنيا على الأقل .

وانها لحقيقة ساخرة ، ولا مناص منها ، أنه بينما يعترف أن هذه التربية غيرالرسمية تكون الجزء الأكبر عن التربية عموماً - وأن لها الكلمة الأولى والكلمة الأخيرة ولا تنقطع أبداً - إلا أنها تترك للمصادفة الى حد كبير . أن تلك المحاولة التربوية المتأخرة الفاترة التى تعرف باسم « تعليم الكبار » لا تتكافأ مع المارب بشكل يدعو للأسى ، وهى ليست أكثر من علامة على تأنيب الضمير .

ان الجزء الكبير من التعليم عديم الهدف والجدوى تربوياً . وهذا شيء لا مناص منه . لأن القوى التعليمية المنتشرة فى كل مكان والمستمرة ، تنظم وينبغى أن تنظم من أجل أهداف أخرى . ان للأسرة والضمير ونظام الحكم والقانون والاقتصاد والعلم والفن والدين أهدافها الخاصة التى تخدمها ، وهى لا تستطيع أن تخدمها على أحسن نحو اذا وجهت عمدا الى المطالب الخاصة ، بتلقين المعلومات ، وتدريب وتثقيف أنصاف المتعلمين .

(٣) ان أجزاء من هذا القسم ومن القسم ٨ ، ٩ يعاد طبعها من كتاب : المؤلف « المواطن يقرر » مطبعة جامعة انديانا ، ١٩٥١ .

على أن استقصاء التأثيرات التى تحتك بالفرد طوال حياته ، والتى تشكل عقله وتكونه ، خليق بالأ يقف عند حدود كونه مجرد « فصل » عن التربية . فى الحيز المخصص له فى هذا الكتاب • بيد أن هناك ناحية من المسألة تستحق اهتماما خاصا فى الوقت الحاضر ، ولها أهمية كبرى للمستقبل المباشر للانسانية ، وهى تأثير وسائل الاتصال والاعلام الجمعى ، ان صحيفة المدينة ، والصحف الكبرى ، والمجلة الأسبوعية التى توزع بالملايين ، والمذيع ، والأفلام الاخبارية فى السينما ، والتلفزيون ، ولعله أهم هذه الأشياء جميعا فى إمكاناته للمستقبل ، قد خلقت وسائل تحمل بها الآراء والمشاعر الى الأذان الصاغية والعيون المراقبة للأعداد الضخمة من الناس • ان الموظف الرسمى ، أو أى شخص فى مركز غير رسمى ، من الذين فى وسعهم أن « يصنعوا الأخبار » ، أو أى وكالة عامة أو خاصة تتحكم فى وسائل النشر ، كلها قوى تستطيع أن تستحوذ على انتباه جمهور يضم الآن كل شعوب الأرض • ان المذيع أو المصور التلفزيونى ، أو المصور الصحفى أو السينمائى ، أو الشخص الذى يجلس على مكتب التحرير ، كل هؤلاء سببوا خسوفا للمعلم ، الذى كان سلطان زمانه فى قاعة الدرس •

ويعتبر التقدم الثورى فى فنون الاعلام الجمعى ، أحيانا ، دليلا فى نفسه على التقدم التعليمى ، على حين يدل فقط على تضاعف وسائل التعليم والتربية للخير أو للشر • وصحيح أن تقدم الاعلام يتذرع بحجة انتشار معرفة القراءة والكتابة ، أى انتشار القدرة على اعطاء معنى للكلمات المنطوقة ، أو المكتوبة أو الرسوم البيانية • لقد أصبحت عقول مزيد من الناس ، فى مزيد من الوقت ، أكثر ولوجا ومنالا وتعرضا واستهدافا للرموز السمعية والبصرية •

ولكن اذا قصد بالتربية ، القيم التربوية - وراثه التقاليد والمشاركة فى الحياة الحاضرة ، والاسهام فى حضارة المستقبل ، والحصول على معلومات صحيحة ، واحترام المعرفة الحقيقية الثابت صحتها ، وفهم المقياس الأخلاقى للنظم الاجتماعية ، والقدرة على الحكم السليم ، وترقية الذوق الجمالى ، وفقه الأبعاد التاريخية ، وحب الكمال ، والاحساس بالكون المحيط بنا - اذا كانت التربية تعنى أشياء كهذه ، فلا يوجد سبب على الإطلاق لافتراض أن زيادة الاعلام والاتصال تتضمن المزيد من التربية • اذ لو فرض وكتب امرؤ

قائمة بكل الأضداد وسماها « لاقية تربوية » ، أو أشكالا لتربية سيئة ، فان الوكالات الجديدة للاعلام الجمعى لن تتورع عن أن تخدم هذه أيضا خدمة متساوية وبنفس المهارة . وهذا - الى حد بعيد - هو ما تفعله على وجه الدقة (٤) .

والحقيقة الرصينة ، هي أن وكالات الاعلام الجمعى لا تعمل تحت ضوابط تربوية . انه يمكن أن تستعمل للتربية ، ولكن لاحاجة بها لأن تكون كذلك . انها تقدم تسهيلات تعليمية ، ولكن التسهيلات التى تعد نفسها لفرض ما ، لا تخدمه بالضرورة : فقد تخدم غرضا مختلفا عن ذلك تمام الاختلاف . ان وكالات الاتصال الجمعى تخدم بشكل عام - هدفا تجاريا . ان النشر عمل تجارى حر ، بمعنى أنه احدى الوسائل الكثيرة التى يكون بها اصحاب الأعمال الحرة ثرواتهم الخاصة ، وينتفش بنسبة حجم جمهوره ، وهم أن يصل الى أكبر عدد من المستهلكين ، وأن يرضيهم ، ولا بد وأن يثير طلب البضاعة التى ينتجها ، ولما كان يهتم بحجم مبيعاته ، فانه سيثير ذلك النوع من الطلب الذى يمكن أن يستثار على نطاق واسع (٥) . انه يتحرك فى دائرة ، وبعد ان يخلق طلبا جماهيريا ، فانه ينتج بعد ذلك ما يطلبه الجمهور ، ولما كان خلق عقل علمى جمعى لا يمكن أن يقال انه من وظيفة التربية ، فان الاعلام الجمعى والتربية يعملان لهدفين متعارضين .

فما هو الدواء ؟ توجد امكانات ثلاثة ، يتعين عدم اغفال أى واحد منها : اول هذه الامكانات هو اصلاح المنتجين ، فلا يوجد صانع كتب أو صحف أو مجلات أو أفلام أو مذياع وتليفزيون لا يشعر فى بعض الأحيان بمسئوليته التربوية . لكن فى التحليل النهائى ، من المرجح أن يقول المنتج انه لا يعمل من أجل صحته فى نظام اقتصادى متنافس ، ولا حتى من أجل صحة المجتمع ، ولكنه يبحث عن دفع الأجور والرواتب والأرباح . ثم يقول ان مكافآت

(٤) لقد جرت العادة بأن يشار الى الاعلام الجمعى بأنه ظاهرة حديثة ، ويرجع ذلك الى التقدم الملحوظ فى وسائله ، ومع هذا فقد كان دائما موجودا مبتدئا من **tom - tom**

(٥) ان «الأخبار» مثلا ليست مجرد تقرير للأحداث ، لكن لذلك الذى يسترعى الانتباه .

النجاح التجارى ومخاطر الفشل التجارى خليفة بأن تكون حوافز أقوى من ضييره التربوى ، وان القانون السائد للمباراة الاقتصادية أو دستور لعبتها يقره على ذلك ويسوغ عمله .

والامكان الثانى هو أن توضع هذه الوكالات للاتصال الجمعى تحت مراقبة الحكومة . وبهذا تعمل لمصلحة التعليم العام ، ولكن اذا افترضنا أن الحكومة يحكمها مثل هذا الغرض ، فانها ستخلق الرأى الذى تستند عليه ، وهذا خرق لقاعدة أن السلطة السياسية مصدرها الشعب . وهذا جزء واحد فقط من المشكلة . ان تحكما عاما فى الوكالات التى تؤثر على عقول الناس - وهو تحكم معروف فى بعض بقاع الأرض - يقتل روح الخلق العقلى ، والخيالى ، والفنى ، وينصب الحكومة فى دور عفريت جبار أو وصى ، يعامل الناس على أنهم قصر ، يطعمهم ويسقيهم الكبار بالملعة .

وثمة امكان ثالث وهو التحكم فى وكالات النشر لا بطريق مباشر ، كان يكون باصلاح المنتجين أو تحكم الحكومة ، ولكن بطريق غير مباشر ، وذلك بتربية المستهلكين . ان أولئك الذين يدافعون عن وكالات الاتصال الجماعى فى وضعها الراهن ، يلقون بالمسئولية على المستهلك ، ويقولون ان الناس يحصلون على ما يريدون ، ومن ثم فالامكان الثالث هو قبول النقل للمسئولية، والبحث فى طابع ونوع ما يطلبه الناس ، فاذا تعلموا أن يريدوا ما هو خير لعقولهم وأرواحهم ، فستضطر وكالات النشر تحت ضغط مصلحتها الاقتصادية أن تزود هذا الطلب الأسمى ، وأن تبتكر وسائل لارضائه . وسيؤدى كل ارتفاع فى مستوى الطلب الى تحسن فى الانتاج ، وسيؤكد هذا بدوره مستوى الطلب ، ويرفعه الى منسوب أعلى ، وستكون الدائرة عندئذ دائرة خير لا دائرة سوء .

ويلقى هذا بتبعات جسام على النظم التربوية ، وهى مسئوليات ليست قادرة الآن قدرة كاملة على القيام بها . ان المدرسة والكلية والجامعة مساع لا يقصد بها الكسب . وهى لاتدين بأى ولاء الا لغاية التربية . وهى فى تشكيلها لعقول الناشئة ، انما تقوم بعمل مشروع لا يقتصب أية وظيفة اجتماعية أو ثقافية أخرى ، وانما تؤدى فقط ما خصصت لأدائه . ويستدعى هذا الدواء

اتجاهها جديداً في التعليم الرسمي ، وهو يتضمن أن الفرد في أثناء فترة تعليمه السليم ينبغي أن يكون مستعداً لما يصادفه من تعليم غير سليم • ان عبارة « التربية للاعداد للحياة المقبلة » خليقة بأن يدخل عليها تعديل فتصبح : « التربية للاعداد للتربية في المستقبل من الحياة » •

ولقد قيل انه من السهل نسبياً على المرء أن يتعلم ويتربى - وأن الأمر الصعب هو أن يظل متعلماً أو متربياً ، فإذا أريد للتعليم الرسمي النظامي أن يؤتى أكله في السنين المقبلة ، فينبغي أن يغرس جيداً •• ينبغي أن يكون في صلاصة كافية لكي يقف أمام تأثير رفاق العمل والمهنيين ، واغراءات الشهرة ، والرأي الجماعي والشعور الجماعي لمعاصريه ، وتحيز الحزب السياسي ، ومجادلات جريدته اليومية أو الاذاعة ، وكل القوى التي تتأمر على تملكه واستعماله ، وينبغي أن يكون وهو رجل متعلم مورداً لا مجرد متلق : وينبغي أن يكون ذا عقل يستطيع أن يقول عنه بحق انه عقله الخاص به •

ولكن الاستقلال لا يكفي ، أن الجزء الأكبر من تعلمه سيأتي في نفس هذه السنين المقبلة التي يهدد فيها تكامله • ينبغي ألا يعرف فقط كيف ينجو من الفرق ، ولكن كيف يسبح ، ولهذا الغرض ينبغي أن يعرف مقدماً فرص مستقبله وتعليمه المستمر • وينبغي أن يعرف كيف يستعمل الفن والكتب والصحف والمجلات والمذياع والخيالة والتلفزيون والخطب أو حديث الناس حتى يتغذى بها - غذاء لا فساد فيه • ينبغي أن يتعلم كيف يميز ، وأن يختار من بين الخليط من النشر والدعاية التي تحيق به • وينبغي أن يكتسب مقاومة ضد مكر وحيل من يروجون البضاعة أو الأفكار ، ومع ذلك يعرف كيف يشتري ، ويكون لديه ضرب من الارتياح البدئي • ولكنه مع ذلك يسمح له بأن يتقبل ويؤمن • ان سوء الظن من حسن الفطن ، ولكن من الفطنة أيضاً أن تحسن الظن •



وسيستخدم علم التربية - شأنه في ذلك شأن العلوم الثقافية الأخرى - المناهج الشارحة والمعارية والتكنولوجية ، فما هي الشروط والقوى التي

تسبب التربية ؟ هل هى تربية جيدة أو سيئة ؟ ما هى المناهج التى يمكن أن يتحقق بها هدف تربوى ؟

إن المنهج الشارح للعلم التربوى محفوف بغموض أو التباس يتطلب توضيحاً، فإذا اعتبر « التعليم » العملية التى يتشرب بها الأفراد التراث الاجتماعى ويمكنون من أن يستفيدوا به فى حياتهم الحاضرة وفى صنعهم للمستقبل، فإنه يشمل محتوى التراث ، وكذلك الطريقة التى ينتقل بها . وقد أشار ويرنريجر الى أن هذا الالتباس صاحب استعمال اليونانيين القدامى لكلمة « ثقافة » .

« لقد كان الاصطلاح ثقافة مقصوراً على سبيل التربية فى الأصل . ولكن مدلولها الآن امتد ليشمل الجانب الموضوعى ، وهو محتوى الثقافة - شأنه فى ذلك شأن كلمة ثقافة التى لدينا ، والكلمة اللاتينية اللتين كانتا تعنيان محتوى التعليم ، وأصبحتا الآن تعنيان كون الإنسان متعلماً ، وبعد ذلك محتوى التعليم ، وأخيراً أصبحتا تعنيان العالم العقل والروحى كله الذى يكشف عنه التعليم ، والذى يولد فيه أى فرد حسب جنسيته أو مركزه الاجتماعى . . ومن ثم كان من الطبيعى جداً للاغريق فى القرن الرابع وبعده ، عندما تبلور معنى الكلمة نهائياً - أن يستعملوا كلمة ثقافة كى تصف الأشغال الفنية والأعمال العقلية والجمالية لعنصرهم وكل محتوى تراثهم » (١)

وهذا الجزء من علم التربية الذى يشرح محتوى التعليم سيهتم بالظروف التاريخية والاجتماعية التى تحدد اختيار الدراسات ونظامها . ومن الواضح أن المنهج المقرر يعكس نظام المصالح فى أى مجتمع ، وفى مجتمع دينى تعطى المكانة الأولى للدراسات الدينية ، وفى مجتمع اشتراكى تعطى للعلوم الاجتماعية، وفى ثقافة يتحكم فيها تقديس القديم تعطى للغات القديمة وآدابها ، ويعكس التركيز المتزايد على العلوم الطبيعية تقدم التكنولوجيا ، وفى مجتمع تعيش فيه طائفة كبيرة من ذوى الفراغ واليسار يميل التركيز الى الكماليات التعليمية ، وفى مجتمع يتحكم فيه دافع رفع مستوى المعيشة يميل التركيز الى أن يوضع على الضرورات التعليمية ، وفى ديمقراطية سياسية يعطى اهتمام خاص للدراسات التى تعد للمواطنة .

(٦) الثقافة : مثل الثقافة الاغريقية ، ترجمة ح . هيجت ، الجزء الأول ،

مطبعة جامعة أكسفورد ، ١٩٣٩ ص ٣٠٠ .

وقد أدى تفسير السبيل التربوي على اعتبار أنه عملية متميزة عن محتواها - الى التركيز الحاضر على علم النفس الاجتماعى وعلم نفس الشخصية . ان اعتراف أفلاطون بالتأثير التربوي « للمناظر والأصوات الجميلة » ، التى سيتعرض لها شباب جمهوريته المثالية ، كان غافلا أو غير مكثرت ، الى حد كبير بالطريقة التى يحدث بها التأثير . ان العلم التربوي الحديث ، يؤكد التقليد والايحاء والعدوى العاطفية والهيبة . وهو يهاجم المسألة الدقيقة المعقدة التى تسمى «عملية التعلم» (٧) . وقد تزايد تنبيهه لتأثير اللغة والرموز الأخرى ، ودقائق المعنى التى يستمدّها هذان من السياق الاجتماعى الذى يستعملان فيه ، ووجه الاهتمام - فى نفس الوقت - الى الفروق الفردية فى الجنس ، والسن ، والى الأعسر والأيمن فى استعمال اليدين ، والى خصائص الذاكرة والخيال الحسى ، وتأثيرات الجو والصحة ، والى تأثير تجديد هواة قاعات الدرس ، والى المحتوى الفيتامينى للغذاء فى المدرسة . وتسهم كل علوم الانسان والمجتمع - لا علم النفس فحسب ، ولكن علم الأحياء ، وعلم أصول الانسان والاجتماع - وكل علوم الطبيعة غير العضوية ، مثل الطبيعة والكيمياء وعلم الأحياء ، كلها تسهم فى فهم أحسن لكيف يشكل عقل أى فرد ويزود . وعندما ينظم التعليم بمدرسين وتلاميذ ، ودرجات من التقدم ومناهج دراسة ، فان علم التربية يدعى لكى يشرح النظام التربوي نفسه : كيف نشأت وظيفة المعلم ، هل كان المعلم الأول الأب أم القسيس ؟ ما هى الظروف التى حددت فترة التعليم ؟ هل هو احترام الطفولة ؟ طلب عمل الطفل ؟ والضغط المتزايد أو المتناقض لضرورة كسب العيش؟ ما هى الظروف التى أدت الى ظهور النظم المتخصصة ، مثل المدارس الأولية والثانوية ، والمدارس الخاصة والعامة ، والكليات والجامعات ، والمدارس المهنية والفنية ؟ التوزيع الاقتصادى للعمل ؟ البناء الاجتماعى والسياسى ؟ توزيع الثروة ؟

ويمكن الحكم على التربية - كأتى وظيفة اجتماعية - معياريا بمقاييس خارجية . وكثير مما يعتبر حكما نقديا تربويا هو من هذا النوع . ويمكن الحكم على الأعمال التربوية القائمة بالتحيز الذى يتعصب له من يحكم على

(٧) انظر كورت ليفين ، النظرية الديناميكية فى الشخصية ، ١٩٣٥ ، كلوتشهوهن و أ . ه . مورز ، « النظرية الديناميكية فى الشخصية » ،

التربية ، أو باهواء ومصالح طبقته التى ينتمى إليها ، وبالضمير السائد فى العصر ، وبالمقاييس السياسية والقانونية أو الاقتصادية ، وبالمصالح الجمالية أو العملية أو بالوساوس أو بالآراء التى تنشرها عقيدة الدين ، أو بمثل أعلى للتقوى ، أو بالمميزات العامة لثقافة اجتماعية أو قومية ، ولا توجد نهاية لمثل هذا النقد الخارجى ويكفى هنا أن نتعرف على مشروعية مثل هذه الانتقادات الخارجية ، حتى نتقل الى الحكم النقدى الداخلى ، أى الحكم على التربية بهدفها الذى من أجله دبرت .

وينقسم الجزء المعيارى الداخلى للعلم التربوى الى حكم نقدى أداتى، وحكم نقدى غرضى - فإذا تحدثنا أداتياً ، فإن أية عملية تربوية تعتبر ذات حد أدنى من القيمة اذا لم يوجد شيء ينقل أو شيء يتعلم . فمن ناحية الوسيط تمثل نقطة الصفر للتعليم بفرد غير معبر وغير موصل وغير واضح فى اللفظ ، لدرجة لا تحدث تأثيراً على الآخرين . وبالمثل ، تمثل نقطة الصفر للتعليم ، فى ناحية المتلقى بفرد يكون عقله مغلقاً وغير قادر على النمو ، معزول كلية أو مطبوع بعادات طبعاً كاملاً . ويرتفع التعليم من هذه الحدود الدنيا الى درجات مختلفة من الفعالية ، وفى التربية ، كما هو الحال فى نظام الحكم ، والقانون أو الاقتصاد ، قد تعوق العملية وتوقف وظيفتها بنتائجها الجانبى نفسه : وذلك عندما يوزع المتعلم اهتمامه فلا يتعلم شيئاً ، أو عندما يؤدى تعدد التأثيرات التعليمية الى الاضطراب فقط ، أو عندما تطفى الإدارة على قاعة الدرس ، بسبب التنظيم المعقد للأجهزة الادارية للتعليم .

ان التعليم - شأنه فى ذلك شأن النظم الاجتماعية الأخرى ، ليست له وظيفة خاصة فحسب ، ولكن له هدفه النهائى أيضاً . ولكن بينما يكون الهدف النهائى للضمير ونظام الحكم ، والقانون ، والاقتصاد ، أخلاقياً ، فإن الهدف النهائى للتعليم - مثل هدف الدين - يمتد عبر الأخلاقية . ان التعليم لا يهتم فقط بتنسيق مصالح الفرد المتعددة ، ويؤمله للمشاركة فى حياة اجتماعية سليمة تعاونية ، ولكن يهتم أيضاً بتنمية اهتماماته الفكرية والجمالية لذاتها ، ويدفع به قدماً ما أمكن نحو كمالاتها الجوانية الوليدة نفسها .

ولعلم التربية أيضا تكنولوجيته : فاذا أخذنا أى عمل يقتضى تشكيل عقول الناس ، فإن علم التربية يخبرنا كيف نؤديه • وقد يستخدم الاعلان السيء أى الكاذب غير المرغوب فيه اجتماعيا ، الى حد ما ، نفس الوسائل التى يستخدمها الاعلان الحميد الصادر عن الخير • ان التعليم من أجل الحرب والغزو ، والتعليم من أجل السلام والحرية ، يستمد وسائله من نفس جعبة الحيل • وبالاختصار فان تكنولوجية التربية - مثل أية تكنولوجية - محايدة • ومدى التكنولوجية التعليمية فى نفس مدى اتساع الاسباب والظروف العقلية والمادية التى تحدث تأثيرات تعليمية • فاذا ما قيل ان فنون التعليم أو الدعاية - فى أية حالة معينة - ليست تعليمية حقيقية - فقد يعنى هذا انها ليست كافية ، أو قد يعنى أنها لا تخدم الهدف النهائى للتعليم •

- ٦ -

والتربية سواء أكانت رسمية نظامية شكلية أم غير ذلك ، انما يسوغها ، فى النهاية هدفها • فاذا اتخذت هدفها مقياسا ، فقد تمدح على أنها مخصصة لهدفها ، أو تمدح على أنها غير مخصصة له • والمعلم - اذا استعمل هذا اللفظ بشكل عام ليعنى من يحدث تأثيرا تربويا ، قد يحتفظ بالغاية التربوية نصب عينيه ، ويختار الوسائل المناسبة ، ومن ثم يكون « السياسى » التعليمى ، هذا اذا شبهناه بنظيره السياسى ، أو قد يتصرف تصرفا أعمى قصير النظر •

ويميل التعليم - ككل النظم - الى احلال الوسائل محل الهدف ، الأداة محل النتائج ، والمنهج محل الموضوع • ان الاكاديمية أو الاسكولائية هى المناظر التعليمى لارتيابية الضمير ووسواسه ، وللجمود ونظام الفئام فى نظام الحكم ، وللمسك بحرفية النصوص فى القانون ، و « العمل هو العمل » فى الاقتصاد ، ومجرد الفراهة الفنية فى الفن ، والحشو فى الكلام فى الأدب ، والتطبيقية التكنولوجية فى العلم ، بصرف النظر عن أى شئ آخر ، والطقوسية والكهنوتية فى الدين - وكل هذه « المذاهب » التى تمثل الميل الى الاهتمام الشديد بالأداة حتى أن هدفها لينسى ويقهر • انها تركز على الوسيلة ، وتغفل الغاية التى من أجلها دبرت الوسيلة •

وهذه الأنواع المختلفة المتعددة من البوار الذاتى وهزيمة الذات فى التعليم الشكلى تفوق الحصر ، وهى معروفة ومألوفة ، وتتجلى فى : مصلحة المعلم بحكم صنعته ، وشغله الشاغل باهتمامه بالمادة الدراسية على حساب التلميذ الذى يبرر دوره بتعليمه - واحلال التربية للموضوعات محل الموضوعات نفسها ، واحلال بيداغوجية المواد محل المواد نفسها ، وملاءمة مواد الدراسة لطرق التعليم ، بدلا من ملاءمة طرق التعليم للمواد الدراسية . ويستحق الأخير من هذه الاتجاهات التى تهزم نفسها تركيزا خاصا - وقد قال رائد تربوى معاصر ما يلى :

« ان القول بأن ما يعلم ينبغى أن يعلم بطريقة مشوقة ما أمكن ، لا يعنى ان ما هو شائق ينبغى أن يتعلم . أن وظيفة المربى هى أن يتبين ما ينبغى أن يتعلم ، ثم يعلمه بطريقة مثيرة ومشوقة ما أمكن . ان العامل الذى ينبغى أن يحدد ما يجب يتعلم ليس الشغف ، ولكن اتخاذ قرار عن كيفية الحصول على السعادة الفردية والمواطنة الخيرة وتحسين المجتمع » . (٨)

وثمة احلال آخر للوسائل محل الغايات ، يظهر فى الاتجاه الى تعليم « الأسهل » فى التعليم . ان ما يوصل بسهولة جدا هو المعلومات . انها تتطلب معلما يعرف أكثر من تلاميذه ، ولكن مثل هؤلاء المعلمين ليس من الصعب ايجادهم ، وبخاصة اذا كانوا قد أعدوا فى ميدان محدد ، ويسمح لهم أن ينظموا الجدول حتى لا يؤخذوا على غرة . وفى الحقيقة أن هذا الشكل من التعليم سهل جدا ، حتى انه ليتمكن الغاؤه كلية ، اما عن طريق النصوص، أو عن طريق المذيع والفونوغراف ، والنتيجة بطالة تكنولوجيا لمهنة التعليم . ولا يوجد شخص يؤكد برصانة أن اثاره الفن الخالق أو الفكر الخالق وارشادهما ، وتأثير المشاعر الجمالية ، وتكوين الذوق ، وغرس الارادة الاخلاقية ، والاهتمام الذكى بالصحة الجسدية والعقلية ، ليست أجزاء صحيحة من التعليم ، أو أنها ذات أهمية تافهة . انها ليست تافهة ، ولكنها تهمل ، ويرجع ذلك أساسا الى أن الآلة التعليمية لا تناسب نقلها .

(٨) م . هتشنر ، « التعليم من أجل الحرية » ، مجلة هاربر ١٨٣

(١٩٤١) ص ٥١٥ .

وهذا الاتجاه للملاءمة العمل للأداة ، لا للملاءمة الأداة للعمل ، يبدو أيضا في الشكل الذى تميل الدراسات الى اتخاذه ، عندما يشتمل عليها داخل البرنامج الرسمى . اذ يتحتم أن يستطاع تعلمها بالكتب - ولا بد من أن يكون التحصيل قابلا للامتحان والقياس . وهذا الضرب من التعليم فى شكله المتطرف ، يظهر فى اختزال محتوى المادة الى أسئلة يكون جوابها « نعم » ، أو « لا » . ان فن الصحة يبدو فى شكل مقرر دراسى اجبارى ، (غالبا ما يحتقر) فى الفسيولوجيا . وتأخذ الفنون الجميلة والأدب شكل مقرر فى تاريخها ومؤلفيها وآثارها . ويحل علم الموسيقى محل الموسيقى . وتختصر الأفكار الى معلومات فى زمن حدوثها ومكانه ، مع افعال معناها وبرهانها . ويحل الدين المقارن محل التقوى الدينية ، أو يحل محله تاريخ الدين أو النصوص الدينية . وهكذا على طول الخط يخضع الشيء الذى يدرس ويتعلم دائما ، والذى يعينه الهدف الأساسى للتعليم ، لسهولة دراسة تعليمه .

ومن الضرورى أن نفكر فى سبب هذا كله ، خشية أن الناس عندما يعرفون أكثر عن عملية التعليم ، يصبحون أكثر اهتماما بالعملية ، وأقل اهتماما وأكثرانا بالتربية ذاتها .

— ٧ —

وعندما يوجه التعليم نحو هدف حدد من قبل ، فانه يتعرض لتهمة التقليد وصب المتعلم فى قالب معين . والمعارضة تستند الى أن التربية يمكن أن تكون مفرضة جدا . ويعطى التاريخ كثيرا من الأمثلة على الاجراءات التعليمية التى يرجع نجاحها الى وضوح أغراضها ، ولكنها دفعت ثمننا غاليا لهذا النجاح . لقد كان التعليم الاسبرطى ، طبقا لقول ثيوسيديدس ناجحا جدا ، أى أنه أدى الى نتائج عندما التزم هدفه العسكرى التزاما صارما ، ولكنه اذا قورن بالتعليم الاثينى الأكثر تساهلا والأكثر غموضا كان صارما وقامعا ، وقد نجح التعليم الجزويتى فى القرن السادس عشر نجاحا كبيرا فى اخراج مزيج خاص من المدرسية والدراسات الانسية اللاتينية ، والأرنودكسية الكاثوليكية ، التى برهنت على أنها زجاجة جد قديمة لا تستطيع أن تحتوى

على النبيذ الجديد للعلم والأدب الشعبي والتفكير المدني ، وقد نجح التعليم الكالفيني في سويسرا وسكوتلندا ونيو انجلند في تلقين أخلاقيات مقرررة وتقوى مقننة ، ولكن كان ذلك على حساب التعصب والتزمت . وكان يقصد بالنظام الانجليزى للمدارس الخاصة والجامعات فى القرن التاسع عشر أن يخرج أسيداا من الانجليز مثقفين ، وقد حقق غرضه على حساب الضيق العقلى والاجتماعى والاستئثار بالمميزات لطبقة بعينها .

ولعل أوضح أمثلة - فى أيامنا هذه - على التحكم فى أهداف التعليم هى النازية والشيوعية ، وقد نجح الاثنان ، وما زالت الأخيرة تواصل نجاحها فى تشكيل عقول الشباب حسب نظام مسحدد من قبل . لقد استخدمت النازية التعليم لغرس عقيدة السمو العنصرى ، والنظام العسكرى والطاعة العمياء ، والولاء للفوهرر فى الشباب الألمانى ، وقد تحكمت لتحقيق هذا الغرض فى كل القوى الثقافية - العلم ، والفلسفة ، والدين ، والصحافة ، والأدب ، والموسيقى ، والفن ، والرمزية ، والاستعراضات - التى تشكل بها عقول الشباب ، والتى خلقت بتأثيرها الكى تعويذة لا تقاوم .

ويبدو نفس هذا الهدف المركز - على نطاق أقل سوءا - فى الآباء المتحكمين الذين يكونون عقول أولادهم منذ الطفولة ، اما بالتخويف أو بالوسائل المجردة من السلاح ، وبطريقة أفعل وذلك بالحب الانانى ، أو قد يبدو فى المدرسة ، حيث يصب التلاميذ فى القالب الذى يحسب الكبار أنهم ينبغى أن يكونوا عليه ، وذلك بالدراسات المفروضة وهيبة المعلمين . ويكرر هذا الموضوع مرارا وتكرارا . ويصطنع هدف تعليمى ثابت ، ويتبع منهجيا ويحقق بنجاح . وعندما يوجه المصلح التربوى سهام نقده الى مثل هذا الاجراء التعليمى ، فليس ذلك لأنه لا هدف له أو لأنه فاشل... ان الأمر على العكس من ذلك ، فانه يعتبر هادفا جدا ، وناجحا جدا . ولكن هادفا ... الى ماذا ؟ وناجحا فى ماذا ؟

ومن ثم تظهر معضلة التربية الأساسية . ان تحديد غاية أو نتاج نهائى أو حصيلة ختامية مقدما ، ثم البحث عن كل الوسائل الممكنة للوصول اليها ،

يعتبر شيئا مضيئا جدا ، وكابحا جدا ، وضاعطا جدا ، ومتحكما جدا .
ولكن اذا لم يوجد هدف واضح يكون النشاط التعليمي مضطربا وغير متسق .
ولا تؤدي اجزائه المختلفة ومراحله المتتابعة الى شيء ، وبدون أن يوجد تحديد
للهدف لا يوجد معيار يمكن أن تختار الوسائل على ضوئه ، ولا يوجد مقياس
يمكن أن ينتقد به العمل أو يحسن .

ويمكن تغاى هذه المشكلة اذا بحثنا عن الأسباب التي يهاجم على أساسها
التلقين الهادف لصب المتعلم في قالب جامد ، لماذا يجد ناقد طريقة النازي
أو الطريقة الأبوية الصارمة أو المدرسية موضع معارضة ؟
لأنها ضيقة متزمتة جامدة وتصفية . ولكنه اذا كان يرفضها فينبغي أن
يؤيد تضدادها ، ألا وهي السعة والمرونة والحرية .

ان هذه التضداد وافكارا أخرى من ذوى قرباها ، تحدد غاية - غاية يمكن
أن يسعى في طلبها منهجيا وبلا تناقض ، اذا أريد لها أن تتحقق . ان
ضعف النقد الذاتى التعليمى يجيء من فشله فى أن يعرف وأن يوضح
الهدف الإيجابى الذى يمكن وراء شكوكه ، انه يحتج على التحكم والتزمت
والضيق باسم ماذا ؟ انه يتردد فى ذكر الاسم حتى لا يكون هو نفسه
مرتكبا لنفس الأخطاء . ولأنه يفشل فى اعلان هدف ايجابى لنفسه ، وهو
يفتقر الى الديناميكية التى تنبثق من اليقين والحماسة .

وقد فشلت القيادة التربوية فى رؤية مدى بنائية واتساع وتغلغل المبادئ
التي تكمن وراء احكامها النقدية . ان تمكين الطالب من التفكير لنفسه ،
وأن يصل الى قرار بنفسه ، وأن نفرس فيه احتراما لحق مشابه وفرصة
مشابهة للآخرين ، وأن يؤيد نظما يتمتع فيها المعلمون والمتعلمون بحريات
عقلية وثقافية فيما بينهم ، وأن يخلق مجتمعا تروج فيه مثل هذه النظم
وتحمى ، والتي تنتشر فيها جميعا حريات مماثلة - كل هذا هدف ايجابى ،
لا يوجد هدف أكثر منه ايجابية وأكثر بنائية ، وهو يحدد ماربا يدعو الى
الاخلاص والتكريس والشجاعة والجهد . وهو قادر على أن يخلق رموزه ،
وقديسيه ، وأبطاله ، وشهداءه .

ولقد كان موسيلينى محقا عندما أصر على أنه لا يوجد موضوع لا يمكن
أن يكون فيه للمعلم تأثير :

« قد يقول قائل ان الجغرافيا والرياضيات ليستا سياسيتين بطبيعتهما ، وقد يكون الأمر هكذا ولكن العكس صحيح أيضا • وقد يحدث تعليمهما خيرا ، وقد يكون شرا • فقد تكفى كلمات معينة ، أو نغمة معينة ، أو إشارة أو حكم أو قليل من الاحصاءات تصدر عن الأستاذ من فوق منصة الأستاذية العالية المقام ، لكي تحدث تأثيرا سياسيا • وهذا هو السبب في أن أستاذ الرياضة يقوم بدور سياسى وينبغى أن يكون فاشيا ، • (٩)

بيد أن الاعتراض على فكرة موسولينى في التشكيل العقلى لا يكمن فى حقيقة تأثير المعلم ، ولكن فى حقيقة أنه قد يسء استعماله بأن يضع هذا التأثير ، (على غرار العاهر المأجورة) تحت تصرف عقيدة سياسية مغلقة لا تتصل بالموضوع الذى يتعلم ، أو بأن يشوه مادة الدرس • وثمة تأثير للمعلم لا استثناء فيه على أى أساس ، وهو تأثير حياده العلمى • ان الحرية الحققة للعقول ، وسنن الثبات والبرهان التجريبي ، وللأمانة الفكرية ، والتسامح والاقناع ، هى عقائد فى ذاتها ولها مضامين كثيرة • وهذه المعتقدات بالإضافة الى مضامينها الشخصية والاجتماعية تشكل طائفة من التشكيل العقلى ، أو القالب الذى لا يثير أى اعتراض ، لأن من يعارض مثل هذه المعتقدات يمثلها هو نفسه •

وتوجد اجرام كبيرة من الحقائق الثابت صحتها ، فى نطاق ميدان العلوم الاجتماعية والطبيعية التى يمكن أن تقبل بحق بناء على حجة أو مصدر موثوق به ، حيث ان برهانها فوق متناول قدرة غير المتخصص أو وقته • ان جزءا صغيرا فقط من الجنس البشرى يستطيع أن يفهم برهان الطبيعة النووية ، أو نظرية النسبية ، أو مبادئ الوراثة ، أو التكوين الكيميائى للكواكب ، أو الأسباب التاريخية للثورة الفرنسية • اذا كانت معتقدات الرجل المتعلم مقصورة على تلك التى يستطيع أن يبرهن عليها بنفسه ، فسيكون تأثير التعليم أن يفقر العقل لا أن يثريه ، وسيكون الرجل المتعلم أكثر جهلا من رجل الشارع الذى يستعير معتقداته بحرية من الآخرين • ولكن بينما ينبغى أن تستدعى التربية سلطة المختصين ، فقد تطلعه على سر تخصصهم حتى يصبح التابع المنتدب لروح المتخصصين فى البحث الحر •

(٩) مقتبس من « المدرسة الفاشية » ، « الزمن » ، أغسطس ٣١ ،

١٩٣٢ ترجمها المؤلف •

— ٨ —

على أن التناقض المقيم في التربية هو الاهتمام النسبي للتربية الأخلاقية .
وتؤكد أهميتها الأزمات الخطيرة في الحضارة الحديثة . ان النمو التكنولوجي
الذي يصل الى قمته في استعمال الطبيعة النووية ، يهدد بتدمير الانسانية،
ويمكن أن يستعمل استعمالا خيرا لأمدمرا ، بشرط أن يخضع لضبط أخلاقي .
ان المجتمع مهدد في عقر داره بالصراع بين العمل والعمال ، والحل الوحيد
الممكن للمشكلة حل أخلاقي . ان الانسانية تعيش تحت تهديد فظيع من
الحرب قد يهوى بالجميع ، والخلاص الوحيد هو غرس حسن النية وروح العدل
في عقول الناس . ان الديمقراطية السياسية استشرى فيها الفساد وأصابها
العطب بسبب نمو العقلية العامية ، وخلصها الوحيد هو أن تفرس في
الناس جميعا فضيلة الأمانة والانصاف . وتتعرض الحقوق المدنية دائما لكثير
من الأذى والتدمير ، لأن الناس لا تفهمها ولا تحترمها . ان المحسوبية والرشوة
عند الموظفين العموميين أعمال قبيحة الصيت .

وهذه الأمور معروفة جيدا وينادى بها مرارا وتكرارا . ولكن ماذا
يفعل بشأنها ؟ ان المدارس والكلليات التي يقصد بها أهداف تربوية ، تتركها
البيت والكنيسة وكشافة الأولاد أو البنات ، أو أى تنظيم آخر خاص
أو ارتجالي أو خبط عشواء . ولكن حتى هذه الوكالات تتردد في تحمل
المسئولية . ان البيت يلقيها على المدرسة . وتعيد المدرسة القاءها على
البيت . وتهتم الكنيسة الى حد بعيد بالعقيدة والعبادة . وتعيد الوكالات
التعليمية تهريبها من المسئولية عقليا ، بادعائها احترام الاستقلال الفردى
الشخصى ، فأين يجد مران الارادة الأخلاقية وغرس العواطف الأخلاقية مكانا
فى المقرر أو المناشط المنظمة الأخرى للتعليم الثانوى والعالى ؟ ربما كان ذلك
فيما يعرف بالمواظع الملهمة أو بالخطب الروحية ، التي تلقى فى الكنيسة
أو المجتمعات من حين الى حين . ولكن الى أى مدى تحسب هذه فى مجموعة
التأثيرات التي تعمل فى المجتمع ؟ أفليست نفس حقيقة أن التربية الأخلاقية
تتم من حين لآخر فقط وبطريقة عرضية ، حرية بأن تخلق شعورا بعدم
أهميتها ؟

ان الهدف الأخلاقى للتربية يهيم بالميل الى الرجوع الى الفكرة الغامضة لنمو امكانات الفرد الكامنة (١٠) ولكن من الواضح أنه لا توجد عملية تعليمية لا تنمى امكانات الفرد الكامنة - للخير أو للشر . ان مقياس التنمية ليس مقياسا على الاطلاق الا اذا اوضحت فكرة ما هو ذلك الذى ينمى أو قرئت بين السطور . فاذا حدث أن كان الانسان يتكوينه نازعا نحو الأهداف الخيرة ، وكان النبات نازعا لأن يحمل ثمرة أو زهرة معينة ، فكل ما هو ضرورى اذن هو أن نعد له أرضا خصبة ورطوبة وضوء شمس ، ونترك الباقي للقوى الداخلية للنمو الطبيعى . لكن الأمر ليس هكذا لسوء الحظ . ان الحقيقة المعروفة - التى يقبلها الفكر الحديث برغمه ، أن الأفراد البشريين اذا تركوا لكى ينموا أو شجعوا على النمو حسب استعداداتهم الداخلية فانهم سيثمرون ثمرا سيئا وثمرات خيرا أيضا . ان الفكرة التى تقول : ان هدف التعليم هو تنمية امكانات الفرد فكرة صائبة ، ما دامت تنبع من اعتراف بأن التعليم يقصد به خير المتعلم لا خير المعلم . ان المتعلم لا المعلم هو المستهلك النهائى . انه هدف فى نفسه ، ويمكن أن يشكل بوساطة استجاباته فحسب . وتبقى الحقيقة التى تقول ان التربية الأخلاقية تتضمن التوجيه والضبط . التوجيه الخارجى وسيلة للضبط الداخلى . ان المعلم يتردد فى استعمال توجيهه - وقد اقترح بعض خبراء التربية منذ سنين أن يعلم الأطفال « أن الأشياء التى تجمع الناس أكبر من الأشياء التى تفصل بينهم » وأن المعلم « يمسك بزمام المبادئ الأخلاقية ، حتى مع قبول خطر تسميتها ضروبا من التحيز » ولكن التقرير كان يحتوى على تحفظ يقول « ينبغى ألا يخضع التلاميذ لأية مجموعة من الطرق المحددة للتفكير » (١١) ومن الواضح أن التحفظ يقضى على الاقتراح .

ان ملاحظة أن المعلم الأخلاقى ينبغى أن يخاطر بأنه قد يتهم بأنه متحيز ملاحظة كاشفة أيضا . ان الأخلاقية تتحيز ، وهو تحيز فى سبيل العدالة

(١٠) ينبغى ملاحظة أن كلمة « تربية » Education مشتقة من الكلمة اللاتينية Educere « يربى » وليست مشتقة من كلمة Educere بمعنى « يستخرج » كما يفترض فى بعض الأحيان .

(١١) «التعليم الابتدائى» تقرير المجلس الاستشارى للتعليم فى اسكتلندا،

١٩٤٦ .

والخيرية • ويوحى استعمال هذه الكلمة بأنه ضرب من غرابة الأطوار ، أو المزاجية الخاصة التحكيمية ، مثل تفضيل الشقراوات على ذوات الشعر الرمادى ، أو تفضيل الصلصة الفرنسية على المايونيز • ولكن اذا كانت الأخلاقية تعنى « أن الأشياء التى تجمع الناس أكبر من التى تفرقهم » • وهو ما تعنيه بالتأكيد ، فانها أساس كل النظم البشرية ويشمل ذلك التعليم نفسه •

وكان يمكن أن يكون التردد فى تعليم الأخلاقية ترددا أقل ، اذا فهمت على ما هى عليه • انها لا تتكون من سلسلة من القواعد والسنن الجاهزة المجردة ، يفرضها الضمير والعادة والسلطة الخارجية • وهى ليست مجرد تعبير عما يسمى « بالاعراف » الخاصة بأى جنس أو أى عصر تاريخى معين أو أمة أو دولة • وهى ليست قانون قمع وحظر وكبت وكظم ، أو مجرد حلم بالكمال • انها تنشأ من الوضع الانسانى الشامل ، الذى يجد فيه الانسان نفسه ، مواجهها بضرورة التوفيق بين مصالحه المتصارعة ، وعندما تدرك الأخلاق هكذا على أنها شكل من أشكال التنظيم الشخصى والاجتماعى ، الذى يعطى الأفراد والجماعات أقصى حد من الحرية يتلاءم مع المعاشية فى سلام واثمار ، وعندما تدرك على أنها تحقيق للحياة لا جحد لها ، وعندما تشجع التلقائيات المختلفة والآمال المختلفة التى لا تتطلب الا عدم اعتداء احدها على الأخرى ، وبذلك تعطى الفنون والعلوم الفرص المتكاملة التى تتمشى مع النظام ، واتباع ميولها الداخلية للجمال والحق ، وعندما - باختصار - تفسح المجال ، ولا تقيّد وتحدد فقط ، أو تقيّد فقط لكى تفسح المجال ، فانها تتطابق مع تلك الحوافز السامية ، على وجه التحديد ، التى أفضت بالناس الى الشك فى التربية الأخلاقية •

ان التربية الأخلاقية تشكل ارادة الفرد على نحو يجعله صالحا للمشاركة فى النظم الأخلاقية - الضمير الاجتماعى ، نظام الحكم ، والقانون ، والاقتصاد ، وهى تفرس فى الفرد تلك الاستعدادات التى تمكنه من العيش والعمل مع الآخرين فى الحاضر والمستقبل ، وعلى أى مستوى من التفاعل الانسانى والاعتماد المتبادل • ان غرس مثل هذه الميول والاتجاهات هو عمل أولئك الذين يهتمون « بمشكلات الموظفين » و « الروح المعنوية » فى الصناعة

والتنظيم العسكرى والشركات والاتحادات والعلاقات الانسانية وفي الميادين
الأوسع للمواطنة القومية والعالمية .

وتوجد وسائل متعددة معروفة يمكن بها فعل هذا ، وهى تختلف فيما
بينها حسب درجة ثقة المعلم بالفرد المتعلم . ان أحط أنواع التربية الأخلاقية
هو ذلك الذى يعتمد على عقوبات تفرض اصطناعيا لحماية المصالح الأخرى .
أو عندما يتم الزام الفرد وقمعه وامتناله لضمائر الآخرين التى تصب عليه
جام اتهامها . أو قد يعلم أخلاقيا بواسطة اطلاعه على المعنى المتخذ للأخلاقية
أو معناها المتحفظ - وعن طريق معرفة ما يسمى فيها « بالنتائج الطبيعية »
لنفسه . وقد يتعلم بالكلمة والمثال أو التجربة الموجهة ، التأثيرات المدمرة
للصراع ، والتأثيرات الموهنة للعزلة ، وقد يتعلم نعم السلام وجدوى التعاون ،
وأخيرا قد يصبح أخلاقيا نهائيا باكتساب حسن نية ، أى خيرية مستقلة ،
نحو الانسانية ، ولاء لهدف التناسق العالمى الشامل .

وفى هذا المستوى الأخير الأعلى يعتمد التعليم الأخلاقى على شكلين من
التوسل . فهو أولا يتوسل بالعقل ، ويعنى هذا ملكة الناس الموضوعية .
ومن ثم يعلن القاعدة الذهبية التى تعلم الناس أن يروا أنفسهم كما يراهم
الناس ، ويروا الآخرين كما يرى هؤلاء الآخرون أنفسهم . وهى تشجع هذا
الموقف النزيه الذى تكون فيه المصلحة مصلحة أيا ما كان صاحبها ، ويكون
الخير خيرا أيا كان من يناله . ينبغى أن يخاطب التعليم الأخلاقى ثانيا
فى مرحلة ذروته ، هذا الانعطاف الطبيعى ، أو الرحمة أو الشعور بالموافقة ،
الذى يحرك الفرد الى اصطناع مصلحة آخر ، ويحركه لتأييدها .

— ٩ —

ولقد برهن بما فيه الكفاية - هذا اذا لم يكن الأمر واضحا فى ذاته -
على أن التعليم للناس جميعا شيء ضرورى للديمقراطية . ان التعليم ليس
منحة تضيفها الديمقراطية ، ولكنه شرط لحياتها وصيرورتها على الشكل
الذى تحاول أن تكون عليه .

ان الديمقراطية هي ذلك الشكل من التنظيم الاجتماعى الذى يعتمد أكبر اعتماده على شخصية الفرد والحرية الأخلاقية . ان أعضاء المجتمع الديمقراطى لا يستطيعون أن يكونوا تحت وصاية خيارهم ، فلا توجد طبقة من الخيار ، ولكن يوجد جزء أحسن تجمع من كل الأعضاء ويوجد تعبيراً جماعياً فيما يعرف « بالرأى العام » وليس هذا - وهو فى الديمقراطية السلطة العليا - رأياً بالمعنى المحدد للكلمة، ولكنه موقف مصلحى ، وهو تأييد ورفض ، وهو ارادة يحكم عليها بمقاييس أخلاقية فى خيرها وشرها ، وبالمقاييس الإدراكية التى يقوم فيها الحق أو الباطل بدور الوسيط الإدراكى . ان زرع وغرس حسن النية المتنورة فى مجموعة من المواطنين هو العمل الأساسى للتعليم من أجل المواطنة فى ديمقراطية .

ان الديمقراطية تطلب من كل فرد ما تطلبه أشكال أخرى من التنظيم الاجتماعى من جزء فقط من المجتمع . وهى على العكس من الافتراض الشائع تهتم بالمقاييس ، ولما كان النزول بالمقاييس الى مستوى الجماهير هو الضعف الذى يحيق بالديمقراطية كان التجديد الواضح الدقيق للمقاييس واجبها التعليمى . ينبغى أن يكون التعليم الديمقراطى تعليماً الى أعلى لا الى أسفل ، فى كل مراحله ، وسيطلب دائماً أكثر مما يحصل عليه ، وينمى القدرة ببذل الطاقة ، ويشجع بدلاً من أن يهنئ .

ان الديمقراطية تفصل المقاييس عن أى تجسيم انسانى خاص ، وهى لا توحد بين العمل وطبقة العمال ، والحكومة والطبقة الحاكمة ، أو القانون ومهنة القانون ، أو الصناعة واللجنة القومية للصناع ، أو الفن والفنانين ، أو العلم والعلماء ، أو التربية والمعلمين ، أو الدين والقسس . ان جميع مواطنى الديمقراطية من الناحية المثالية - يقومون بكل هذه الوظائف بدرجات مختلفة ، وبنسب مختلفة ، وكل منهم بالتالى مختصر مجتمع . وهذا الشخص الكامل ، لا الاداة الاجتماعية التى تخصصت لكسب عيشها وبمهنها، هو المهد لكبرياء السلطة والسيادة . ان السمكرى أو عضو مجلس الشيوخ أو المحامى أو تاجر القطاعى أو الرسام أو الرياضى أو الأستاذ أو القسيس ليس هدفاً فى ذاته ، ولكن الرجل ، وليس الدور ، ولكن الذى يقوم به ، والذى يستطيع بما له من ملكات انسانية سامية أن يصل الى شخصية متكاملة فى مجتمع متكامل .

ان التعليم الديمقراطي اذن تعليم طموح بشكل خاص . انه لا يعلم الناس لكي يشغلوا اماكن معينة فى الحياة ، ويشكلهم حتى يصلحوا لمقتضيات توزيع عمل جامد موجود من قبل . وفكرته هو أن النظام الاجتماعى نفسه الذى يحدد الوظائف المطلوب شغلها ، يخلقه الذين يشغلونها . ومن الصحيح أنه من أجل أن يعيش الناس ، وأن يعيشوا حياة ذات جدوى ، ينبغي أن يتكيفوا مع بيئهم الاجتماعية ، لكي يستطيعوا فى المدى الطويل أن يجعلوا تلك البيئة متكيفة لهم . ان الناس ليسوا مواد بناء يكيفون حسب نظام موضوع من قبل ، انهم أنفسهم بناء النظام . انهم لا يجبرون على أن يتطابقوا مع فراش بروكرست * ، ولكنهم أنفسهم يصممون الأسرة التى ينامون فيها ، وترمز هذه المجازات الى الهدف الاخلاقى الذى تنطوى عليه الديمقراطية كمجتمع يطوع فيه الكل الاجتماعى نفسه لأعضائه الأفراد .

وسيتضح أن التربية من أجل الديمقراطية تتضمن تنمية القدرة على تقرير المصير الشخصى ، وهذا يشكل الصفة المميزة للديمقراطية الغربية التى تغار أشد الغيرة على هذه التسمية . وكل ديمقراطية تتضمن رفع مستوى الحياة المادية للجماهير ، والتخلص من القيود الصارمة للطفلة والمستغلين ، الذين يسخرون الناس لمآربهم الشخصية والمادية . ولكن أى مفهوم للديمقراطية الكاملة يتضمن شيئا أكثر أساسية ، وهو قدرة الأفراد المعنيين بالأمر على التفكير الحر لأنفسهم ، والوصول الى قرارات اجتماعية ، بالمناقشة والاتفاق ، تحكم أمورهم المشتركة . ان ممارسة هذه القدرة وقبول المسؤولية المتضمنة ، يتطلب تعليمًا يذهب الى أبعد من تعلم القراءة والكتابة ، وأبعد من المهارة المكتسبة فى الفنون العملية أو الانسانية . وبينما ينبغي ألا يفترض أن كل مواطن ، او حتى أغلبية كبيرة من المواطنين ، سيرتفعون الى مستوى هذه المقتضيات ، فان الديمقراطية التى تعلم من أجل الديمقراطية ملزمة بأن تنظر الى كل أعضائها على أنهم ورثة ، ينبغي أن يكونوا مؤهلين ، ما استطاعوا الى ذلك سبيلا ، لأن يمارسوا حقهم المخول لهم بالميلاد .

* Purcarstes : لص أسطورى كان يشد ضحاياه الى سرير من حديد ، فاذا وافق طولهم طول الفراش خلى سبيلهم ، واذا قصر أطالهم بالتعذيب ، واذا طال قصر أرجلهم بالبتر .

ولهذا السبب فانه مما يضاد مبدأ الديمقراطية أن ينتقى أعضاؤها فى سن مبكرة ، وأن يعدوا من أجل أعمال عليها طلب اجتماعى • ولا يعنى فى شيء أن يتم هذا التمييز باختبارات الاستعداد ، أو بالتحديدات العددية للفرص التعليمية • فإذا عهد بالأعمال الى الناس قبل أن يصلوا الى مرحلة النضج والنمو ، التى يصبرون فيها قادرين على التقرير لأنفسهم ، فإن المجتمع قد فشل فى أن يعدهم لهذا الدور من السيادة ، الذى يستدعون لأدائه فى الديمقراطية •

ولكيلا يأخذ الحكام من طبقة اقتصادية ، فان الديمقراطية تتول وتتهيه وتدبر التعليم العام ، وتمد هذه الفرصة ليس فقط الى مرحلة التعليم الثانوى ، بل الى « التعليم العالى أيضا » • ان « الذهاب الى الكلية ، هو المطمح الطبيعى للشباب الأمريكى ، لا لدوافع الكسل والرضى ، ولكن لى يؤجلوا اختيار العمل حتى يعرفوا ما يكفى للاختيار ، ولكى ينتموا الى هذه الطبقة الحاكمة التى ليست طبقة حاكمة على الإطلاق ، ولكنها المجموع والعدد غير المحدود لكل أولئك الذين يصنعون النظم والسياسات التى يعيشون تحت ظلها •

— ١٠ —

ان التحررية فى التربية ، على غرار التحررية فى النظم الأخلاقية ، تمثل دعوى الأشخاص للحصول على حد من الحرية يتناسب فى كبره مع حرية مماثلة للآخرين • (١٢) ان التعليم الأخلاقى يفرس دستور العدالة والخيرية الذى تحدد به ميادين الحرية وتحترم ، ويعلم التعليم الحر الناس ان يستمتعوا بحريتهم ، وأن يمارسوها ، وأن ينشروا مجالها ، ويزيدوا من رقعتها • ان الرجل حر بقدر ما تحكم حياته باختياره الخاص • ومن ثم فان الهدف الخاص للتعليم الحر ، هو تنمية فن الاختيار ، وتزويده بأبدال صالحة •

(١٢) بعض فقرات من هذا القسم أعيد طبعها من محاضرة للمؤلف د متى يكون التعليم حراً ؟ ، نشر فى « التعليم الحديث والقيم الإنسانية » - محاضرات مؤسسة بتكارن كراب ، جامعة بيتربيرج ، ١٩٥٠ •

على أن الاختيار مسألة درجة • والتعليم حر ما دام يدعو الناس ويؤهلهم للاختيار اختياراً عميقاً وأساسياً ، اختيار الغايات والوسائل ، واختيار أهداف بعيدة وقريبة أيضاً ، واختيار من الأكثر لا من الأقل • وعندما يفهم التعليم الحر هكذا ، فإنه يجعل أجيالاً متتابعة من الناس متنبهين لمدى واسع من الإمكانيات ، وذلك باكتشاف الجديد ، والتذكير بالقديم ، وهو يفعل ذلك حتى يتمتع الناس بأكبر قدر من الحرية - ومن أجل أن تكون حياتهم إلى الحد الأقصى هي التي يختارونها بفكر وذكاء •

ولقد ألقى الضوء على معنى التعليم الحر ، بتسميته لبعض أضداده غير الحرة • أنه يعارض مجرد التعليم للوظيفة • لأن هذا التعليم يضيق نطاق الاختيار الذي يبقى مفتوحاً • فبعد اتخاذ مهنة الطبيب يستطيع المرء أن يختار بعد ذلك فقط كيف يعد نفسه ، وأين وعلى أى نحو يمارس مهنته ، وقد تكون المهنة نفسها شيئاً فرضته الظروف ، وعند ذلك يقال « انه لم يكن له من بديل » إلا أن يمارس الطب أو لا • اختيار له • أو قد يختار الفرد ، بعد أن يأخذ فى الاعتبار قدراته وبيئته - مهنة الطب ، مفضلاً إياها على مهنة المحاماة ، أو التجارة ، أو الفن ، ويقال عن تعليمه عند ذلك انه كان تعليمًا حراً ، ما دام أعطاه حق الاختيار ، وفتح الأبواب لها • ان التعليم الحر - بهذا المعنى - يأتى بحق فى هذه المرحلة من حياة الفرد ، حين لم يكن قد التزم بشئ بعد • وبعد أن يختار وظيفته بحرية ، أى يفهم ويتنبه للإمكانيات - يستطيع عند ذلك أن يبقى حراً ، فإذا لم يكن لديه شئ يندم عليه ، فإن كل الاختيارات الأضيق التى يقتصر عليها بعدها ، تشارك فى حرية اختياره الأصلي والأساسى •

ان التعليم الحر يعارض التعليم العقيدى التعسفى ، حيث يعنى التعليم العقيدى نقل عقائد دون براهين عليها ، فبقدر ما يعلم الفرد عقيداً ، فإن عقله يسلم نفسه سلبياً للسلطة - ويأخذ كلمة غيره - ولا يختار نتائجها بالبرهنة على حقيقتها لنفسه • ان رأيه يكون له ولا يكون هو •

ان مجرد تعليم المعارف أو المعلومات ، الذى ينقل معرفة حقائق ، أقل تحرراً من التعليم النظرى، الذى ينقل معرفة المبادئ • فان من يفهم المبادئ

يستطيع أن يستخدمها ويوسعها لنفسه • وهو يعد لا لهذا الفعل الخاص أو ذاك ، ولكن للإمكانات اللامحدودة التي تندرج تحت الأفكار العامة •

ان المعرفة المتخصصة غير متحررة نسبيا ، لأنها تحد حركة العقل ، وتستبعد التفسيرات البديلة لأى موضوع أو ظرف يمكن أن يعمل على ضوء سباق أوسع ، وهى أيضا تعود العقل على وسيلة خاصة ، وتغلقه عن أشياء لا تستخدم فيها هذه الوسيلة •

واذا أريد أن يفهم التعليم المتحرر ، فينبغى ألا يطابق بينه وبين البطاقات، أو يقرن خاصة بأى جزء من جامعة • ان التحرر مقياس أو مستوى يحكم به على الممارسات التعليمية أينما حدثت ، ولا يفيد إذن أن يقال ان المدرسة المهنية نظام غير متحرر بالضرورة ، بمجرد أن تلاميذها يكتسبون شكلا خاصا من التخصص ، يتوقعون أن يؤجروا من أجله ، فقد لا يختار المحامى مثلا مهنته فحسب ، ولكن يختار الفرع الذى يتخصص فيه من القانون ، وقد يأخذ القانون كما هو ، أو يعيد اختبار المقدمات القانونية ويجد أسبابا للشكل الذى يوجد عليه القانون ، أو يصبح مصلحا قانونيا • وقد يصبح مجرد مطبق للقانون فى ممارسته للقانون • وهو بهذا يستغل القانون فى جبهة ضيقة ، وقد يشارك فى صنع سياسة دستورية • وما دام التعليم القانونى يكبر النظرة الى المجتمع والتاريخ ، ويقود الى المبادئ الأولى ، ويكشف عن الغرض النهائى للنظم التشريعية ، فانه يمكن أن يعتبر تعليما متحررا ، ويمكن أن يقال عن المهنة التشريعية انها مهنة تحررية •

ولا يوجد تعليم وظيفى أو مهنى لا يمكن ان يقال عنه نفس الشيء • ان التعليم من أجل العمل تعليم تحررى عند ما يمكن رجل العمل من أن يختار العمل من أجل ذاته ، حتى يستطيع أن يخلق بفهمه لمبادئه الموجهة ودوره فى المجتمع كله ، ولا يصبح مجرد ترس فى الآلة الموجودة • بل ان العمل اليدوى يشارك فى التحررية فى الوقت الذى يختار الرجل العمل بيديه ، أو عندما يصبح العمل حرفة متخصصة ماهرة تتطلب ذوقا واختراعا ، أو عندما يصاحب العمل احساس بالتعاون والفائدة الاجتماعية •

ولما كانت المدرسة المهنية أو الحرفية قد تكون متحررة ، فان كلية الفنون ، قد تكون غير متحررة وستظل غير متحررة ما دامت واقعة فى أسر

تحيز طائفي ضيق ، أو تستخدم مناهج لها مجرد جاذبية شعبية ، أو تنزل بمستوى التعليم الى حد الكد والرتابة - أو تفشل في خلق العقل المستقل المتسع ، وتدريب الطالب على فن الاختيار . ان كل الدراسات التي تتضمن عادة في منهجها ، قدرة على ارضاء مستوى التحرر ، اذا درست بطريقة تحررية ، أو علمها معلم متحرر ، ولا يوجد موضوع يتعذر أن يصير غير متحرر . ثم ان دراسة متحررة في وقت معين ، قد تصبح غير متحررة في وقت آخر .

أما أي وكالة سوف تقوم بدور تحرري ، فأمر يتوقف على موقع عدم التحررية القائم ، وما سيحرر يعتمد على ما تحتاج عقول الناس أن تتحرر منه . ان الاتصالات الجديدة بالقديم في وقت عصر النهضة ، ساعدت على تحرير الناس من اشتغالهم بالعالم الآخر ومن الالتزام العبدى للمصادر الثانوية والنصوص . ولقد حررت حركة الاصلاح الدينى في أوروبا ، الناس من السلطة المركزة الكهنوتية ، وحرر ظهور الدولة الحديثة الناس من نير امبريالية القرون الوسطى ، وحررت الثورة الصناعية الناس من الاقطاع ، ومن الاقتصاد القومى المقفل .

يبد أن أية وكالة للتحررية قد تصبح سيذا صارما بدورها ، وقد حدث أن حاول الناس فيما بعد التحرر من اطلاقية وجمود الدولة القومية ، ومن القيود الصارمة للاقتصاد الحر ، على ما فى ذلك من تناقض باد . ان العلم الذى اتجه اليه الناس لكي يتفادوا العقيدة التعسفية وما وراء الطبيعة أدى الى عدم تحرر جديد ، واتجه الناس الى الدين والادب والفنون . وكذلك يوجد لكل سن وكل فرد وكل مرحلة فى نمو الفرد ، تحرر مناسب ووسيلة مناسبة .

وتعطى الدراسات التحررية اسم « الانسانيات » فى بعض الأحيان (١٢) . ان الاسم « انسانية » يشير بحق الى توجيه الانتباه الى الانسان وأعماله ،

(١٢) أنظر كتاب المؤلف « تحديد للانسانيات » وذلك للاطلاع على مناقشة أكمل لمعنى هذا الاصطلاح . ت . م . جرين (نشرة) معنى الدراسات الانسانية ، ١٩٣٨ .

ولكنه يؤكد ما هو معجب في الانسان وما يرفعه بحق في نظر نفسه . ان علم النفس وعلم أصل الانسان ليسا دراسات انسانية لمجرد انها تتخذ الانسان موضوعا لها ، كما أن الاصطلاح لا يطبق بحق على أية دراسة تركز على صفات الانسان الدنيا المحترقة .

ما هي خصائص الانسان التي تؤهله للاحترام ، وترفع من شأنه فوق مستوى الوحوش ، وتعطيه تلك « الكرامة » التي يدعيها ويعترف بها ؟ وفي حين أنه توجد « انسية » تمتدح الانسان من اجل منجزاته العملية - وللتاريخ الذي صنعه - وتعبد البطل ، سواء أكان غازيا أم رجل سياسة وحكم ، فإن « الانسانية » في مفهومها التعليمي تمتدح الانسان لأعماله « الروحية » . ان علامة الانسان في هذا المفهوم المرتفع القدر ليست قوته ، ولكن قدرته على السعى في طلب المثل العليا ، مثل الحق والجمال والاحسان وتعنى الانسانية اذا فهمت على أنها عقيدة حرية - تحرر الانسان من حدود التناهي ، بنفس فعل اكتشافها ذاته .

على أن مسألة التربية التحررية والانسانية يحف بها الغموض بسبب المطابقة بين الفكر والنظام الآلي . ان التربية المتحررة الانسانية ليست فرعا من التربية ، ولكنها طائفة من القيم التي ينبغي أن تتغلغل في التربية كلها ، وفي مستوياتها العليا بالذات ، الى درجة أخذة في الازدياد . ان المطابقة بين هذه القيم وبين « كلية العلوم الراقية أو العالية » أو مجموعة من الدراسات تسمى « الدراسات الانسانية » هو خلط بين ما هو عرضي وما هو جوهري ، ويكون التأثير هو الإشارة الى أن معهدا معينا أو دراسة معينة تكون تحررية أو انسانية أو توماتيكيا . ومن الصحيح أن بعض ميادين التعليم - وبخاصة الأدب والفنون الجميلة ، والتاريخ والفلسفة ، تركز نفسها لهذه القيم بالتقاليد والمهنة . ولكنها ملزمة بنشر هذه القيم في كل تربية ، وأن تستيقظ أنها نفسها مخصصة لمهنتها .

إذا كان على التربية أن تؤهل الناس لكي يعيشوا في مجتمع عالمي ، وأن يسهموا في تنميته في السنوات القادمة ، فإن محتوى التعليم ينبغي أن يتسع بما يقابل هذا . وباختصار ينبغي أن يفرس الفهم العالمي .

هذا هو لب المسألة • صحيح أنه من الخير أن تسعى المنظمات العالمية لاصلاح خسائر وأضرار الحرب ، وإعادة الخدمات التربوية - الجامعات والمكتبات والمتاحف ، عندما تدمر هذه • ومن الخير أن يعتنى بإزالة الجهالة فى كل مكان ، وبتحسين وسائل الاتصال العالمى والاتصال العقلى، ولكن هذا كله شئ جانبي ، الا اذا تغيرت ميول الناس ونزعاتهم : الا اذا تناغمت عادات تفكيرهم ، ونظرتهم ، ومواقفهم العاطفية ، بحيث تنسق مع نغم الوحدة الأخلاقية والثقافية للإنسانية •

وقد عرف فى وقت انشاء اليونسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة) أن الوصول الى هذه النتيجة يحتاج الى استخدام كل القوى التى تشكل عقول الناس • عندما قبلت الولايات المتحدة عضوية هذه المنظمة قال رئيس الجمهورية ما يلى :

« ان اليونسكو ستستخدم لتحقيق السلام قوى التعليم والعلم والتعليم والفنون الخلاقة ووكالات الأفلام والاذاعة والكلمة المكتوبة التى تنشر بها المعرفة والأفكار فى الإنسانية » •

« وستعمل حكومة الولايات المتحدة مع اليونسكو وعن طريقها لتحقيق هدف تحرير عقول الناس جميعا من الجهالة والتحيز والشك والخوف ، وأن تعلم الناس العدالة والحرية والسلام ، فإذا أريد للسلام أن يبقى ، فينبغى أن يوطد التعليم الوحدة الأخلاقية للإنسانية(١٤) •

ويمكن نقل هذا الموقف العالمى الى كل ميادين التعليم الرسمى او الشكلى المعترف بها (١٥) • ان الرياضة والعلوم الفيزيقية والتكنولوجيا تسهم فى الدولية عن طريق استشراف القومية ، ويتكون موضوعها من نظام علاقات مشترك لكل طبيعة ، ويشير الى الطبيعة نفسها ، التى هى شئ مشترك بين الأمم جميعا ، وينبغى أن يشار الى ذلك فى تعليم هذه المواد ، لكى يشير الى

(١٤) نشرة أخبار صادرة من البيت الأبيض ، ٣٠ يولية ١٩٤٦ •

(١٥) أجزاء من بقية هذا القسم أعيد طبعها من كتاب المؤلف « عالم واحد

يوجد » ، ١٠١-١٠٢ ، ١٩٤٥ ، الفصلان ٦ ، ٧ •

عموميتها والى فائدتها الانسانية اللامحدودة . ان الجغرافيا توسع معرفة الناس بسطح الأرض وتمتد هذه المعرفة من البقاع المألوفة التى يعيشون فيها الى بقاع أخرى بعيدة وغريبة حتى تصبح أقل بعدا وأقل غرابة . ويصور علم أصل الانسان الخصائص والعادات التى تقسم الأسر الكثيرة التى تضمها أسرة انسانية كبرى . ويلفت علم النفس الانتباه الى الخصائص المشتركة للجنس البشرى .

ويتعلم الناس من التاريخ حياة البشر خلال العصور المسجلة ، وتداخل الجماعات والأمم . وليس من شك فى أن التوازن يحتاج الى أن يصلح ، وتحتاج الفجوات الى ملء، حتى يمكن التغلب على الاقليمية . فثمة حاجة ، مثلا للمزيد من تاريخ روسيا والصين ، ولكن قد يكون من الأحسن للرأى العام ولموضوع التاريخ اذا اصطنع المؤرخون نظرة دولية واساسية فى جميع مايكتبون ومايعلمون . عندئذ يتخلص قراؤهم وتلاميذهم من الوهم والانعزالية . وعند ذلك قد يرون تاريخ الاغريق ، وتاريخ الولايات المتحدة ، وتاريخ انجلترا ، أو أى تاريخ خاص ، سلسلة من أحداث محلية تتفاعل مع بيئته انسانية أوسع . ويرون تاريخ القرن الثانى عشر أو الثامن عشر أو أى قرن آخر مرحلة من التقدم أو التأخر للوحدة الانسانية ، ويرون الماضى مكونا من روافد عديدة ، تتضام وتتقارب حتى تصب فى الحاضر .

وتوجد فروع معينة للمعرفة تخدم مصلحة الدولية بطريقة أكثر مباشرة . وهذه هي العلوم التى يقابل كل واحد منها واحدا من الأنظمة الانسانية الكبرى، ولكل منها وظيفة خاصة داخل الهدف المشترك للأخلاق ، وهذه العلوم هي علم الأخلاق ، وعلم السياسة والتشريع والاقتصاد . ان الوحدة العالمية عمل من أعمال التنظيم ، يسهم فيها كل علم من هذه العلوم اسهاما لا غنى عنه . فكيف يصل الناس جميعا الى ضمير مشترك ونظام حكم مشترك ونظام قانونى مشترك مفيد للانسانية جميعا ؟ كيف ينتجون ويوزعون الخبرات المادية على نطاق عالمى للتحقيق أقصى الرفاهية الانسانية ؟

كيف يستطيعون العيش سويا بأقل احتكاك وأقل اعتداء على كرامة الانسانية وبأكبر روح للعون المتبادل ؟ هذا هو ما يتوقع المتعلمون تعلمه من

اولئك العلماء فى العلوم الاجتماعية • وما ينبغى أن يكون المتعلمون والمثقفون مستعدين لتعليمه •

واقرب نظام الى الأخلاق هو الضمير ، ويعتمد توسيع نظام الحكم والقانون والاقتصاد توسيعا يشمل كل الانسانية على نمو « ضمير للجنس البشرى » ، فإذا أريد أن يصل الناس الى عالم من نوع معين ، فينبغى أن يوافقوا عليه • ينبغى أن يوافق عليه أولئك الذين يوجدون فى مراكز القوة والنفوذ ، والذين ينطقون باسم الناس الآخرين نيابة عنهم وبموافقتهم • وينبغى أن يوجد موقف قبول سائد واسع الانتشار يعمل من أجل السلام وضد الحرب ، من أجل السعادة والرفاهية ضد البؤس • من أجل سعادة الناس جميعا ورفاهيتهم ، وضد سعادة ورفاهية القلة على حساب الكثرة • ان الناس يترددون الآن ، ويقفون موقفا ضعيفا من هذا الموقف ، ويرجع ذلك الى تجربتهم الحية للاعتماد الانسانى المتبادل الذى برهنت عليه نتائج الحرب المدمرة •

ان الشرط الأساسى لضمير انسانى يرجع الى هذا الجزء من الطبيعة الانسانية الذى يسمى باسم « العطف » والرحمة و « المشاركة الوجدانية » ، أو « الانسانية » ، والذى يستثار فى امرىء نحو آخر دون اعتبار للاختلافات والفروق التى تقسمها • لقد كبرت فنون الاتصال الحديثة وسلطات الاضواء ولفتت الأنظار وأيقظت الضمائر حيال القسوة الانسانية والحرمان الانسانى • وصحيح أن منابع الشفقة تجف وأن الانعطاف يضعف • ومن الصحيح أن وجود شخص معين قد يثير البغضاء كما يثير الانعطاف ، وصحيح أن الانعطاف قد يجيء فى غير وقته أو يوضع فى غير موضعه • ولكن هذا يبرهن فقط على أن الاثارة الحقيقية للانعطاف هى جزء من عمل التربية • (١٦) ان مسألة الوحدة العالمية مسألة

(١٦) ان علماء النفس والاجتماع الذين يهتمون بالناحية الاجتماعية من الطبيعة الانسانية يواجهون هذه المشكلة بشجاعة وبطريقة بناءة • وقد نشرت جماعة من علماء النفس الأمريكىين سنة ١٩٤٥ بيانا تحت عنوان « الطبيعة الانسانية والسلام » يعبرون فيه عن اعتقادهم فى امكان تجنب الحرب ، وذلك بالهندسة الاجتماعية ، وبرعاية الصداقة ، واعادة توجيه تلك الحوافز الانسانية المفضية الى البغضاء والتحيز العنصرى ، انظر «مجلة علم النفس» ، ٤٢ (١٩٤٥) وانظر أيضا ح • و • أولبرت : « توجيهات للبحث فى التعاون العالمى » ، مجلة المسائل الاجتماعية ، ٣ - ٤ (١٩٤٧) •

أخلاقية أساسا ، وتتطلب تربية أخلاقية ابتغاء تفاهم الناس على تدمير الصراع ، وإتاحة فرصة التعاون السلمى على نطاق عالمى . ان المثل الأعلى الأخلاقى يجعل جميع الناس ذوى النوايا الطيبة مشاركين متحدين فى جهاد مشترك ، يأسون فيه على الهزائم المشتركة ، ويبتهجون بانتصاراتهم المشتركة . ان التربية المتحررة تعلم الناس العطف على الجهاد فى سبيل الحرية فى انحاء العالم ، سواء أكانت حرية أفراد أم جماعات واقعة تحت ظلم نظمها الخاصة ، أم حرية المستعمرات والمناطق التى لا تزال محرومة من الحكم الذاتى ، أم حرية الأمم المستضعفة التى لا تزال ترسف تحت وطأة مظالم امبراطوريات .

ان السعى النزيه الخالى من الغرض فى طلب المعرفة يوجد بين كل الباحثين عن الحقيقة فى عاطفة مشتركة وفى تعاون وفى تأكيد متبادل . حتى الاهتمام الجمالى الذى يستفيد من التنوع والنزوات قد يصلح قوة توحيد . وهو يستدعى للعمل نفس الملكات الانسانية ، ويستخدم فى نتاجه وسائل مشابهة وأشكالا بنائية . وتشمل موضوعاته نفس ظروف وتقلبات البشر الفانين فى الحب والموت والامل واليأس . والتربية الدينية - على الرغم مما فى الأديان من شيع وطوائف ومذاهب ، قد تخدم نفس غاية العالمية . ان أديان العالم الكبرى تتفق على أن للناس جميعا لها واحدا لا يبالى باختلافات عنصرية أو قومية . كلكم لآدم ، وآدم من قراب . وان الله يوحد بين الناس جميعا فى عبادة مشتركة واعتمادها على الخالق . وفى نفس الوقت توجد عمومية فى الدين نفسه ، تؤكد ذلك الاهتمام الذى يشعر به الناس جميعا بمصيرهم المشترك فى كون مشترك .

الفصل الثامن والعشرون القيمة والميتافيزيقيا

ان مارب هذا الفصل هو الاجابة عن مسألة نوع الكائن الذى ينسب الى القيمة . ان كلمة « كائن » اسم فاعل من الفعل « يكون » ويعكس تعدد معناها التعدد الأقصى للاستعمالات النحوية لهذا الفعل العادى جدا والمثير للصعوبات . ومن يحاول ان يجمع كل معانيه وأن ينظمها يجد نفسه على الفور يلف فى دوائر . وقد يكون غير مجد وغير مفيد أيضا ان نحاول أن نثبت على معنى واحد يمكن أن نوجز فيه كل هذا التعدد . ان افتراض وجود معنى كهذا يستحق أن يكتب بحرف مكبر « كائن » مكسو بالجلال يشكل الهدف النهائي للسعى الميتافيزيقي – هو أحد العقائد الغامضة التى أدت الى شين ذلك النوع من الميتافيزيقا الذى يسمى مبحث الوجود ، أو علم الكائنات ، أو علم ما وراء الطبيعة .

ومهما كان الموقف الذى يتخذ فى المنطق منظما ، سواء أكان منطق فئات أم علاقات أم قضايا ، سواء أكان مديدا أم نشاطيا ، وسواء أتعلمت العموميات أم نبذت ، ومهما كان نوع الموقف الذى يتخذ فى نظرية المعرفة سواء أكان موقفا عقليا أم تجريبيا أوليا سابقا على التجربة أم استقرائيا ، فأيا كان الأمر ينبغى أن يؤخذ فى الاعتبار الوحدات النهائية أو الحدود النهائية . ومن ثم فحسب قول برتراندرسل :
« ومهما كان موضوع الفكر أو ما قد يحدث فى أى قضية صحيحة أو باطلة ، أو يمكن أن يحسب قضية فانى أسميه حدا . هذه اذن هى أوسع كلمة فى القاموس الفلسفى ، وسأستعمل مرادفا لها كلمات : وحدة ، وفرد وذات ، وتؤكد الكلمتان الأوليان حقيقة أن كل حد واحد ، فى حين تشتق الثالثة من حقيقة أن كل حد له « وجود » أى فى معنى ما . ان رجلا أول لحظة أو عددا أو فئة أو علاقة أو كائنا خرافيا أو أى شئ آخر يمكن أن يذكر ، من المؤكد أنه حد ، وان انكار أن هذا أو ذاك حد لا بد وأن يكون باطلا(١) ،

وهذا هو المعنى الوحيد الذى يمكن أن ينسب الى « الكينونة البحتة » :
 انها « الاى شىء » الذى يكرر أو يفترض فى كل قول يقال عن أى شىء . ان
 الاشارات الى « لاشىء » ، (أى لا يوجد شىء) تتضمن التفرقة بين اسم وبين
 ما يسميه . ان مقطعا « لا يعنى شيئا أو تعجبا » ، أو مجرد مزيج فى الكلمات
 هو فى ذاته وحدة قائمة بذاتها ، أى ضوضاء أو علامة . ولكن لا توجد وحدة
 هى اسم لها ، والأقوال التى تنكر الوحدة هى عادة عبارات بهذا المفزى .
 انها أقوال عن وحدات مثل الوحدات الكلامية ، والتى من ثم تولد توقعها
 لشيء مسمى ، والحكم « لا شىء » يلغى هذا التوقع .

ان الحدين « حقيقى » و « موجود » يشيران الى أشكال خاصة من الكينونة،
 وانه بسبب السؤالين « هل ذلك حقيقى » و « هل ذلك يوجد » يجب أن
 نصطنع شيئا «لذلك» وهو شىء يختلف عن الحقيقة أو الوجود : كائن
 لا جدال فيه عندما تكون حقيقته أو وجوده موضع تساؤل .

ومن المستحيل أن يشار الى وحدات دون ادخالها فى سياق الحديث .
 على أنه لا يمكن استنتاج أنها - من ثم - اصطلاحات كلام بالتعريف .
 ولكى نشير اليها عينا ، فمن الضروري أن نستعمل الوسائل التى نفردها بها،
 وهذه الضرورة تتصل بعملية الاشارة لا بالشىء المشار اليه . ان الاشارة ليست
 مكونا لما يشار اليه أكثر من كون علامة الطريق أو اصبع الفهرست مكونا
 لما يشار اليه . ولما كان هذا الاجراء سيناقش باسهاب فيما بعد ، فينبغى
 أن يدخل فى هذه النقطة ، لأن بعض أنواع الكينونة لا يمكن تمييزها
 الا بعلاقتها بالعمليات العقلية .

ومن ثم فإن « الحقيقة » المستراب فيها بالنسبة لكائن أو موجود قد
 تشير الى استقلاله عن الأفعال الذاتية . ان « الحقيقى » ها هنا يعارض
 الانشائي أو الخرافة . ان الخرافى قد يخلق قصدا كما يخلق الكاتب
 أشخاص وأحداث المسرحية أو القصة ، وقد يكون نسخا أو إعادة غير مقصودة
 لمدرجات حسية سابقة ، كما هى الحال فى الأحلام . وفى كلتا الحالتين تتوقف
 الوحدة المعنية على فعل التصور ، انها ما كانت توجد لولا ذلك ، انها «وهم» ،
 انها شىء مصنوع أو «حلم به» . ويميز الخرافى بهذا المعنى عن كل ما لا ينتج

كذلك . وينطبق هذا التمييز على المعرفة ، عندما يكون الغرض الذى انشأ العقل متميزا عن الحالة التى يبرهن فيها على أنه صحيح أو خاطئ . ان المعرفة صحيحة عندما تكون الأشياء على الشكل الذى توقعت به ، على نحو مستقل عن التوقع .

وموضوع المصلحة « يتحقق » عندما « يصبح » حقيقيا كنتيجة غير مباشرة لكونه متوقعا . انه لا يصير حقيقيا بتوقعه ، ولكن بالفعل الذى يتوسطه التوقع . ان الأحلام لا تتحقق من نفسها لأنه يحلم بها فقط ، ولكنها قد تتحقق عندما يصير الحلم هدفا يبتغى ويسعى اليه . وعندما يتحقق موضوع مصلحة هكذا ، فانه يكون عندئذ مستقلا عن ضروب الإدراك التالية .

ان فكرة الحقيقى ، كالمكتفى ذاتيا ، تستمد أيضا من الاستقلال . ان الحقيقى هو ذلك الذى يكون فى ذاته ، والذى عندما يعرف يمكن أن يعرف مستقلا عن معرفة أى كائن آخر . ومضاده هو « المظهر » لا بمعنى الوهمى ، أو الهذيان أو الخاطئ أو المشكل ، ولكن بمعنى المعروف جزئيا أو بقدر غير كاف - وبهذا المعنى يعتبر الكل العضوى أكثر حقيقة من أجزائه ، أو المجتمع أكثر حقيقة من الفرد ، وهو أحد معانى حقيقة جوهر ما أو كيان ما ، كما يختلف عن ظله أو أشكاله أو صفاته . وهذه هى الفكرة فى شكلها المتطرف ، التى ولدت المذهب الأحدى ، الذى يقول بأنه لما كانت كل الأشياء متبادلة الاعتماد ومتداخلة ، فان الكائن الوحيد الذى يستطيع أن يقف وحده ، وأن يعرف حقيقة هو كائن واحد عظيم يتكون من كل الكائنات .

وثمة استعمال آخر للاصطلاح « حقيقى » يشار فيه الى الجوهر لا العرض . واذا لم يفهم التمييز بين الجوهر والعرض على أنه شئ اسمه ، فان جوهر الشئ صالح لأى غرض ينتقيه ويؤكدده ، ان الجوهر هو نفس الشئ المستكفى ذاتيا أو المستقل . وعندما يقال ان رجلا « فى الحقيقة » أى « فى جوهره » حيوان عاقل ، فان هذا يعنى ان العقلية هى مفتاح فهم الانسان ، أى من تعرف تصرف . أى من عرف عقليته عرف كل شئ .

والاصطلاح « حقيقة » يستعمل غالبا ليعنى نفس الشئ مثل « صحيح » ، كما يحدث عندما يقول شخص « انه من الحقيقى » ويعنى بذلك « انه من

الصحيح ، • أو قد يستعمل هذا الاصطلاح ليعنى نفس الشيء كالحقيقة المستقلة ، كان يشير الشخص الى « الحقائق القاسية » ، أو ينصح « باحترام الحقائق » ، وقد تكون الحقيقة مرادفة « للوجود » ، أو مرادفة « لتركيب معقد من الموجودات » •

وتبقى بعد ذلك فكرة الوجود • فيوجد أولا معنى منطقي للوجود ، ان أعضاء فئة ، أو قيما من المتغيرات ، أو حدودا ذات علاقة ، توجد ، أيا كان شكل المنطق الذى يفضلته المرء ، أو يقال ان الفئات أو المتغيرات والعلاقات توجد لأن لها أعضاء وقيما وعلاقات • وعندما يسأل الانسان عما اذا كان يوجد شيء من « هذا النوع » ، فان الانسان يشير مسألة الوجود فى المعنى المنطقي • ومن ثم يقول ان الأعداد توجد بقدر ما يكون لفئة الأعضاء أعداد ، ويوجد الصفر لأنه عضو فى هذه الفئة •

وينبغى ألا يخلط بين الوجود المنطقي وبين تحقيق موضوع للمصلحة ، ان التوحيد بين هاتين الفكرتين مسئول عن نسبة /نظرية الأسباب النهائية الى حيث لا تنتهى • ان القول بأن الطبيعة « تجسم » أفكارا ، أى تمدها بأمثلة أو بحالات – ليس نفس الشيء كالقول بأن هذه الأفكار خطط نفذتها ارادة خلقة • وربما لم توجد على الإطلاق ارادة كهذه : ربما لم تكن للأفكار مكانة الموضوعات المشكلة •• التى فيها نظر ، على الإطلاق ، ولأن الطبيعة مكونة من جزئيات من عموميات ، فلا يتبع هذا أن الجزئيات خلقها عقل اتخذ العموميات كأنماط له ينسج على منوالها •

ويوجد معنى ثان « للوجود » أكثر تحديدا ، ولكنه أكثر أهمية من الوجود المنطقي • فبينما يعنى الوجود المنطقي عضوية فى أى فئة ، فان الوجود بهذا المعنى الأكثر تحديدا يعنى عضوية فى فئة معينة ، أى المشاركين فى الحلقة المكانية – الزمنية – العلية التى تعرفها وكالة بشرية وان لم تحددها • ان الوجود – بهذا المعنى – هو العالم الفعلى « الواقعى » ، العالم الذى تحدث فيه « الأشياء » أو « تقع » ، العالم الذى « يعيش فيه » الانسان ويتحرك وتكون له فيه كينونته • ان قول هاملت « أن يكون أو لا يكون » تعنى « الوجود أو عدمه » بمعنى اطالة مدى عمره • وفى حين أن العالم القائم هو ذلك العالم

الذى يعيش فيه الانسان نشطا ، فليس من الضرورى أن يتحتم العيش فيه ، لكى يكون موجودا . ان الفئوس الوجودية للاشارة تقطع مجال أداء الذات الانسانية ، ويمكن الاستدلال عليها كذلك ، ولكنها تمتد فيما وراءه ، وتتجاوز أفقه .

وعندما يحدد « الوجود » هكذا فئمة خيار فى أن تعتبر الخصائص المتعددة نفسها أو لا تعتبر موجودة . ان وردة حمراء مثلا توجد بموجب حقيقة أنها تحتل مكانا فى زمن ما فى الحقيقة ، وأنها نمت من بذرة مفروسة ، وترجع الى البذرة ، ان الأحمر لا يوجد فى نفسه ، ولكنه يستمد وجوده من كونه صفة لهذه الوردة الخاصة ، أو جزءا من الهدف الموجود للجنانين .

وعلى الرغم من أن الاصطلاح « وجود » سيستخدم من الآن فصاعدا فيما يلى ، فى المعنى المكاني/الزمني/العلى ، فان التعبيرات « فيزيقى » وطبيعى أو « الوجود الكونى » أو (وهذا أحسن) « الوجود العلى » يمكن أن تستعمل لتفادى الخلط « بالوجود المنطقى » . ان الوجود يثبت أحيانا بواسطة الخاصيات التفضيلية . والكائنات كما تتركب هنا هى خصائص ، ولا توجد جزئيات مطلقة ، ولكنها جزئيات من عام معين . ان جزئيات الحلقة الزمانية المكانية العلية ، جزئيات خاصة على نحو هام جدا ، بسبب علاقتها بالفعل بحيث انها تعتبر كالجزئيات ، علوا ومجدا ورفعة ، كما يحدث عندما يعتبر أشخاص من الناس أفرادا فى معنى سام بارز ، علوا ومجدا ورفعة .

وتوجد أفكار أخرى عادية للوجود تتمشى مع هذا . ان « هذا » أو « ذاك » موجود : نعم ، ولكن الكلمات تشير الى الآن وها هنا ، أو هناك واذن كما يشير اليها الاتجاه الزمني/المكاني لمستعمل الكلمات . ان الاحساس يعتبر دليلا على الوجود : نعم لأن الشيء الذى يحس يفعل فعلا عليا فى الموضوع ، وهى الحالة الواضحة جدا والمحسوسة جدا فى الشعور اللمسى والعضلى . وعندما يقال ان المرء هو خير من يعرف وجوده (على الرغم من جهل الانسان لما يوجد على وجه التحديد) فان ذلك لأن المرء متنبه للفعل هنا بطريقة مباشرة جدا ، أى الى التسبب والتسبب في آن .

ان زمن فعل « الكينونة » يخلق التباسا كاشفا . ان الفعل المضارع لهذا الفعل له استعمال مزدوج . فعندما يقول شخص « ان تشرشل هو رئيس الوزراء » ، فان هذا يعنى الآن ، وفى وقت النطق ، ويشير الى وجود سببى، ولكن عندما يقول الشخص ان « تشرشل رئيس وزراء » أو أن «الورد أحر» فلا توجد اشارة الى الزمن على الاطلاق ، ولكن الى عضوية فى فئة ، ومن ثم الى وجود منطقى .

- ٢ -

ان تصنيف معانى الكينونة والواقع والوجود يمهّد الطريق الى تلخيص للموقف الفلسفى العام الذى رمزنا اليه فى الفصول الاولى ، ألا وهو الاتحاد بين « الحيادية » و « الواقعية » و « التجريبية » و « الطبيعية » و « التحررية » ، و « الزمانية » و « التعددية » .

ان الحيادية (٢) محايدة بين الحزبين المتعارضين للعقل والجسم ، عندما يقف كل من الاثنین تجاه الآخر . وهى ترفض أن تقف بجانب أحدهما ضد الآخر ، كما لا تتركهما متميزين ومتعارضين فحسب ، وانما تجد أساسا مشتركا بينهما . ويمكن أن توصف ، للتمييز بينها وبين مجرد ثنائية العقل والجسم ، بأنها مذهب المزج أو المذهب الانطوائى . ومن ثم فان الصفات مثل الالوان ، والخصائص التركيبية مثل العدد ، ليست عقلية أو جسدية بخاصة ، ولكن قد تكون أحدهما أو كليهما . ان الفرق بين العقل والجسم هو فرق فى تنظيم مثل هذه الاشياء المحايدة .

وقد أقر دافيد هيوم اقرارا يبدو فى ظاهره وكأنه مسألة عرضية بأنه « حيث ان ما نسميه العقل ليس سوى كومة أو مجموعة من مدركات مختلفة ، فليس ثمة «استحالة» فى فصل أى مدرك خاص عن الباقي، وفى هذه الحالة - لكونها

(٢) انظر للمؤلف « فكرة عن الحيادية » فى البناء والمنهج والمعنى ، هينل ، ١٩٥١ ، وعن الدور الذى قام به د . ب . هولت ، هـ . شيفر فى ترويج لفظ فكرة الحيادية . انظر للمؤلف أيضا « السلام بلا انتصار - فى الفلسفة » مجلة الدراسات الفلسفية ٣ (١٩٢٨) .

منفصلة من المجموعة ، فانها لا تصبح عقلية • ثم مضى دافيد هيوم يقول : وبالمثل - فانه لا يوجد شيء فى الموضوع المدرك يمنع من قبوله فى المجموعة ، ومن ثم لا مانع من أن يصبح عقليا (٢) • وبعبارة أخرى توجد عناصر قد تدخل العقل وتخرج منه دون أن تفقد شخصيتها • وعندما تترك الميدان العقلى ، فعلى الرغم من أنها لا تصبح عقلية ، فانها لا تفقد وجودها بالضرورة ، وخلال فترة عقليتها قد تظل فى ميدان آخر مثل العالم الفيزيقي •

على أن الحيادات فى نفسها لا توجد الا بمعنى المنطقي فقط • ومن ثم يمكن أن يقال عن المحايد أو المتبادل انه فئة لها أعضاء ، أو هو عضو فى فئة ، ولكن لا يمكن أن يقال انه ينتمى الى حلقة عليّة زمانية مكانية • ويعبر عن هذا فى بعض الأحيان بقوله : ان الأشياء المحايدة «تلبث» أو «تبقى» أو «تعيش» ، ولكن مثل هذا القول مستراب فيه ، لانه يكاد يوحي بدون شك بشبه وجود فى أفق سام : يسمو مكانيا الى نوع من السماء من الملاء الأعلى ، ويسمو زمانيا الى الخلود ، أو يسمو الى عالم تحكمه قوانين «روحية» متميزة عن القوانين الطبيعية أو التاريخية • أو ان القول بأن المحايدات «تلبث» أو «تبقى» أو «تعيش» • فان هذا يوحي بأن «البقاء» نوع معين من الكينونة ، متوافق الرتبة مع الوجود • ومن الأسلم أن نقول فقط ان المحايدات كائنة ، ونقنع بذلك •

على أن أخطر خلط يصاحب مذهب الحيادية ينجم من استعمال كلمة «خبرة» • وقد وجد وليام جيمس - وهو أكبر نصير لنظرية الحيادية - بينها وبين فلسفة «الخبرة البهتة» (٤) • وقد أخذ كثير من الحيايين كلامه على علته • وشيوع كلمة خبرة ورواجها وشهرتها يخلق احدى السقطات الكبرى فى الفلسفة الحديثة • انها مقبولة ككلمة يشار بها الى كل حالات الوعي بما فى ذلك التفكير والشعور ، وكذلك الاحساس والادراك • ويميز الموضوع المجرب من ثم ،

(٢) مقال عن الطبيعة البشرية ، الكتاب الأول ، جزء ٤ ، القسم الثانى • ويرجع فضل تأكيد مدلول هذه الفقرة الى و. ب. مونتاجيو « نقطة مهمة فى فلسفة هيوم » ، المجلة الفلسفية ١٤ (١٩٠٥) •
 (٤) انظر مقالاته عن التجربة الاصيلية ، ١٩١٢ وبخاصة المقالة الشهيرة بعنوان « هل يوجد الوعي ؟ »

من الفعل العقلي أو حالة التجريب ، ويميز الصوت من الاحساس بالصوت ، والفكر من التفكير ، والذي يشعر به من الشعور . ولكن حتى عند ذلك فلن تجدى المطابقة بين المحاييدات والخبرة ، فان المحاييد فى حين أنه يمكن أن يؤخذ كعينة مما يجرب من خبرة ، الا أنه قد يجرب أو لا يجرب كخبرة .

ولن يجدى أيضا أن نقول ان المحاييد هو ما يمكن أن يجرب ، فان هذا يتضمن وجود ملكات مناسبة لعملية الخبرة . ان « امكان احساس » أو « حساسية » مثلا يتطلب موضوعا محسوسا مؤهلا . وأقصى ما يمكن أن يطلب للمحاييد ، هو أنه فيما يتعلق به ، قادر على أن يكون مجربا فى خبرة ، أو أنه اذا كانت الطريقة المناسبة للخبرة موجودة ، فانها ستحتفظ بشخصيتها السابقة فى الحصول على المكانة الجديدة لكونها موضع « خبرة » .

وتبعاً لهذا التحليل ، فان الأحداث الفيزيقية قد تتفق بدرجة أقل أو أكثر مع تلك الناحية من العقل التى تسمى «محتواه» . ويهيئ ذلك للحالة المحددة من « العرض » التى يحدث فيها نفس الحدث فى كلا الميدانين العقلي والفيزيقي ، وعندئذ يكون العقلي اختياراً من الفيزيقي . وبهذه الطريقة يمكن أن يميز الاختفاء العقلي من الاختفاء الفيزيقي . ومن ثم فعندما تكون العينان مغلقتين ، أو يوجه الاهتمام ناحية أخرى ، فان قمة البركان تستبعد من الاختيار العقلي ، ولكن عندما ينفجر البركان بعنف كاف ، فان قمته تدمر تدميراً ، أى انها تستبعد الحلقة المكانية الزمانية العليا .

ونفس التحليل من ناحية المبدأ يفسر الأوهام وضروب الهذيان والمدرجات الحسية الخاطئة . وتتكون هذه من محايدات تعتبر خطأ أجزاء من العالم الفيزيقي أو التى تعتبر أجزاء من العالم الفيزيقي كما هو ، فى حين أنها أجزاء من العالم الفيزيقي بفضل وجود علاقات معينة مثل علاقة الشيء الملون بمصدر الضوء ، أو الشيء الجامد بجسم الذى يلمسه أو يحسه . وعندما تتجاهل هذه العلاقات فانها تولد توقعات عليّة زمانية مكانية غير جائزة . ويتطلب «العقلي» ، اذا فهم على أنه اختيار لمحايدات ، مزيداً من التوضيح . فقد لا يعنى أكثر من علاقة الجزء لكل - ومساحة محددة داخل مساحة أوسع . وقد يرجع التحديد الى مكانة الفرد وحالته فحسب . ومن ثم فان ما يشتمل عليه داخل العقل يعكس زمانه ومكانه أو العتاد الحسى والحدة ، أو الصحو والنوم أو

شدة الاثارة • أو من ناحية أخرى ، قد يرجع التحديد الى المصلحة : الى المصلحة الإدراكية أو الجمالية أو أية مصلحة تجدد تعلق أو عدم تعلق أجزاء من البيئة •

— ٣ —

ان الواقعية هي الغرض الذى يقول ان ما يعرف حقا لا يدين بشئ لتلك الحقيقة سوى تلك الحقيقة نفسها • ومن ثم فاذا أدرك انسان حقا أن القطعة فوق المقعد ، فان القطعة اذن تكون « حقا » فوق المقعد • ان القطعة على المقعد مستقلة بذلك عما يسبق كلمة « أن » فى القول • ولا يتضمن كون القطعة على المقعد أو يفترض أو يتوقف على كونها مدركة • واذا كان من الصحيح أن الأيدروجين أخف من الهواء ، فان الأيدروجين اذن أخف من الهواء ، دون اعتبار لحدوث الاكتشاف العلمى لهذه النتيجة • واذا طبق هذا على المناقشة الشهيرة عن العموميات ، فان هذا يعنى أن « الرجل » فى مفهوم عالمى شامل لا يتوقف على كونه موضع تفكير فيه ، ولكنه كائن اما كوحدة بسيطة أو كالخصيصة الجنسية لأفراد الناس (٥) •

والطريقة المباشرة لدراسة هذا الموضوع هي تحليل فعل المعرفة • ان الفعل « يعرف » هو فعل متعدد غير على • وتوجد أفعال كثيرة من هذا النوع يكون معناها الجوهرى أنها لا تنتج مفاعيلها وان كانت لها مفاعيل • انها تأخذ ولكنها لا تعطى • ان بناء بيت شئ ، وشراء بيت « كما هو » شئ آخر • ان معرفة بيت تشبه شراء بيت ، وهى تقبله كما تجده • وقد يقال عن مثل هذه الأفعال انها تشير الى علاقات ثابتة ديناميكية • وعندما تختلف وحدة فيزيقية مثلا عن أخرى أو تقترب منها أو تتركها ، أو توجد فى ناحية منها أو تناسبها ، فان الوحدة الثانية التى تدل عليها ليست سببا للوحدة الأولى

(٥) ان الواقعية بهذا المعنى تتضمن أن العموميات توجد بنفسها ، كما يفترض فى نظرية أفلاطون • انظر المقالة المثيرة « الواقعية الاسكولافية عند س. س. بيرس ، د. س. مور » الفلسفة والبحث فى الظواهر ، ١٢ (١٩٥٢) •

ولا مشروطة بها . وقد تؤدي هذه العلاقات الثابتة الى علاقات ديناميكية ، ولكنها ليست ديناميكية في ذاتها .

وقد تكون الأفعال العقلية عليّة . ان القصة الخرافية هي بالتعريف شيء يصنع ويفصل . والفعل المقابل (للاختراع أو التخيل) فعل على . وتميز الملاحظة ، والذكر والاختيار ، والتوقع - من ناحية أخرى - بطابعها غير السببي . ان التمييز غير على ، ويوجد فرق كبير بين تمييز رأس الرجل من كتفيه ، وإزالة رأسه عن كتفيه . والفرض الواقعي هو ان المعرفة الحقة هي من ذلك التنوع غير المسبب المتعدى : فهو يشبه ويشتمل ويلاحظ ويذكر ويميز ويختار ويتوقع .

ولما كانت هذه النظرة الواقعية للعلاقة بين المعرفة والمعروف تتفق مع الشكل الفردي لفعل المعرفة ، وكذلك مع وجهة النظر السائدة للمسألة ، فان عبء البرهان يقع على عاتق المذهب المضاد ، الذي يسمى عادة « المثالية » . ان الواقعية تتكون الى حد بعيد من اظهار ان المثالية ليست أهلا لتحمل هذا العبء .

ان البراهين المزعومة للمثالية تتكون جزئيا من خطاين مرتبطين ارتباطا وثيقا : «التحديد بالاسناد المبدئي» و «الحجة بالحالة الذاتية المركزة» (١) . والخطأ القياسي الأول يتكون من الخلط بين التحديد الظاهري والحقيقي . ولما كان كل شيء يشار اليه أولا ثم يحقق بإمكانه في الإدراك على أنه الشيء الذي يدرك أو يفكر فيه أو يذكر أو يجرب ، فان هذه العلاقة تعتبر مكونة لمعناه الأصيل ، في حين أنها قد تكون واحدة فقط من علاقات عديدة عرضية وتافهة . ان معلما للغات الحديثة قد يبدأ بقوله ان المثلث هو ما يسمىه الألمان Dreieck ، ولكن هذا القول وان كان صحيحا ، لا يولد نظريات هندسية .

أما الحجة الباطلة التي تبدأ من « الحالة الذاتية المركزة » فهي الخلط بين

(٦) انظر ما قبله الفصل ١٨ القسم الثاني ، وكذلك الواقعية الجديدة لمؤلفه د . ب . هولت وآخرين ، ١٩١٢ .

القول الزائد « بأن كل ما يعرف ، معروف ، وبين القول بأن « كل ما هو كائن معروف » ، أو باستنتاج القول الثانى من الاول . وتظهر نفس الزيادة فى شكل أكثر خفاء فى مثل تلك العبارات « أن المعقول وحده يمكن أن يعرف ، أو « أن امكانات التجربة وحدها يمكن أن تجرب ، » والدلالة الوحيدة لهذه الزيادات هى الكشف عن احراج اجرائى . فأن معرفة أن الشئ يعتمد أو لا يعتمد على أن يعرف يجعل من المستحيل محاولة تجربة ازالة المعرفة . وهذا شئ واضح بذاته ، ومثير للاضطراب ، ولكنه لا يبرهن على شئ من حيث اعتماد الأشياء على معرفتها .

بيد أن هناك حججا أكثر جدية للمثالية . أول هذه تتكون من لفت النظر الى حقيقة أن المعرفة وبخاصة فى مراحلها الأكثر تقدما تتضمن تكوين فروض . ان الفروض مثالية . وهى كفروض تعتمد على الفعل الادراكى ، ولما كان الشئ المعروف هو ما يؤكد الفرض المحقق ، فإنه يقال أن الشئ المعروف شئ مثالى أيضا . ولكن هذا الاستدلال يتجاهل حقيقة أنه عندما يحقق الفرض فإنه يتخذ لنفسه دورا آخر . فهو لم يعد « مجرد فرض » ، فان ما يؤكد فرضيا ، حقيقى أيضا ، بمعنى أنه مستقل عن تأكيده الفرضى .

ان شيئا مكونا من فعل ذاتى - مثل شئ خرافى - يمكن أن يعرف بواسطة فعل ذاتى ثان غير على . ومن ثم فان شيئا خلقه الخيال المسرحى مثل هاملت يصبح - بمجرد ان يخلق - مستقلا عن المعرفة الحقة للناقد الشيكسبيرى . ان الخرافة على قدر ما هو معروف - تعرف بطريقة واقعية ، وان الناقد الذى يخلق لنفسه هاملت خاصا به يكون فى هذه الحالة لا يعرف شكسبير معرفة حقيقية . وبالمثل فان فرضا مشكلا - عندما يقام - يصبح وحدة قائمة بذاتها ، ويكون مستقلا عن معرفة مؤرخ العلم الذى قد يكون فروضا عنه . فثمة فروض عن فرض كوبرنيكى تحقق فقط عندما يكون هذا الفرض ، بطريقة مستقلة ، هو ما يؤكد المؤرخ صحته .

ان المعرفة نفسها يمكن ان تعرف ، وبقدر ما تعرف فانها تعرف على غرار كل المعرفة . ان المثالية تتضمن انه ما دامت الأشياء معتمدة على معرفتها ، فمن الضروري أن تعرف المعرفة ليعرف الانسان اى شئ . ان الواقعية

تخلص المعرفة من هذه الضرورة ، وهذا شئ يحدث لحسن الحظ ، لأن المعرفة أحد الأشياء الصعبة جدا فى معرفتها : وأسهل بكثير - مثلا - أن يعرف الانسان ما هى الحلوة ، أو أن الحلو يختلف عن المر ، أو حتى يعرف أن الوردة حلو شمها من أن يعرف الانسان ما هو الادراك الحسى . ان معرفة المعرفة تأتى متأخرة فى ترتيب المعرفة ، وتستفيد من حقيقة وجود معارف أكثر تعرف ، ومن حقيقة أن قصد ومعنى المعرفة يصبحان أكثر وأكثر وضوحا وبالتالى أكثر معرفة . ان أولئك الذين يضعون المشكلة أولا - مشكلة المعرفة ، ويؤجلون كل المسائل الأخرى حتى تحل هذه المشكلة ، يحتمل ألا يتقدموا بعد ذلك ، وذلك لشدة صعوبة المشكلة ، ولنقص أية معرفة تعرف .

ان أحد الأخطاء الكبرى التى خانت بها الفلسفة التقليدية ثقة الانسانية التى وضعتها فيها ، هو خطأ افتراض أن الذاتية فى كل وجوها : النفس ، الوعى ، الارادة ، وكل الأفعال المختلفة التى تنقسم اليها هذه - واضحة وضوحا شديدا بدرجة تعطى للمعرفة أكثر ركانتها رسوخا . ان النظرية تبدأ من الحقيقة المقبولة التى تقول انه كلما وجد أى شئ معروف فانه يوجد عارف يعرفه ، ثم تتقدم بعد ذلك الى القول المستتراب فيه بأنه فى كل مرة يعرف فيها المرء شيئا ، فان المرء يعرف نفسه كعارف، وانه مهما كان البرهان على المعرفة الأخرى جيدا فان هذه المعرفة برهانها أكثر ، أو هى لا تحتاج الى برهان . وبهذه الطريقة يصل المثال الى « روحية » ميتافيزيقية بمقتضاها يكون الشخص الحقيقة الجوهرية الواحدة ، وعن طريق معرفتها تصبح كل أشكال المعرفة الأخرى ملحقه بها ، على غرار النوافل بالنسبة للفروض .

ان « أنا » موجود ايا كانت « الأنا » التى تؤكد ، لن تكون موضع جدال على الأرجح ، خصوصا عندما يكون « أنا » هو الذى يثير المسألة . ولكن توجد عبارات أخرى كثيرة عن الوجود ليست موضع جدال على الأرجح أيضا ، سواء بسواء . ان المحب مثلا - مقتنع « أنها » موجودة أيضا ، أو أى شخص مقتنع بالقول بأن جده وجد ، أو أن السماء تمطر ، أو أن أسنانه تؤلمه . وبمعنى آخر أن معيار القبول الفورى أو اليقين لا يعطى فضلا ادراكيا له الأسبقية والأولوية للوجود الذاتى .

ان الانسان - دون شك - معروف لنفسه مألوف لها ، ولكن المعرفة لا تتناسب مع المألوفية - ان العكس صحيح ، فان المألوفية تولد الجهل ، سواء ولدت الاحتقار أو لا . وبالمثل فانه يفترض أن الانسان وثيق الصلة بنفسه . ولكن القرب قد يؤدي أو لا يؤدي الى المعرفة ، بل ان القرب الشديد قد يمنع المعرفة ، كان يفشل الانسان في رؤية الخشب في الأشجار ، وكذلك يفشل في رؤية « أنا » في حالاتها المتعددة . وأكثر الأقاويل شكا هو حجة ان أوفق المعرفة هي التي يكون فيها العارف والمعروف شيئا واحدا . ومن الغريب ان نظرية هي في ظاهرها متناقضة - ان لم تكن تناقض نفسها - تستطيع أن تصل الى مكانة من الاحترام عظيمة بين الفلاسفة الجادين . فاذا كان ينبغي أن يوجد عارف ومعروف ، فينبغي أن يوجد اثنان على الأقل من الناحية العددية . ومن الممكن - دون شك - أن يعرف جزء من الكل جزءا آخر ، والكل الذي يكون كلاهما جزءين فيه قد يكون ذاتا ، ولكن عندئذ تكون النفس ، « عارفة » ، والنفس « معروفة » ليستا شيئا واحدا .

ويكفي هذا عن الواقعية . ان القول بأن المعرفة ملوثة بالذاتية حقيقة ، طبعا . ولكن الواقعي يجادل بأن قصد المعرفة يتذرع بسنة منكرة للذات . ولا يعني هذا أن المعرفة سلبية ، ولكن نشاطها - ومجهودها واجراءاتها المتقنة الدقيقة توجه الى هدف الموضوعية .

— ٤ —

وللتجريبية معنيان . وهي في مفهومها العام جدا تطبيق لفكرة الواقعية على مسألة البرهان . وهي تعني أن الكائن الحقيقي أو الموجود مستقلا عن المعرفة ، يعطى هو نفسه الدليل الذي يبرهن على أن المعرفة حقيقية . ويعني هذا في اللغة الدارجة أنه اذا أريد أن تكون المعرفة صحيحة ، فينبغي أن « تتمشى مع الحقائق » .

وهذه العبارة تبالغ في تبسيط المسألة . فاذا أريد أن تسهم الحقائق بدليل على الصحة فينبغي أن تكون واضحة ، أي أنه ينبغي أن تكون هي نفسها معروفة ، ولا توجد معرفة معصومة من امكان البرهنة على خطئها . ومن ثم

فعندما يتحقق من صحة العلم « بقراءة مشير » ، فينبغي أن يقرأ المشير . .
وعندما حققت الملاحظات حسابات أينشتاين . فقد كان يوجد شيء يلاحظ .
ولكن ما يقرأ يمكن الخطأ في قراءته . وقد تخطى الملاحظات ، وينبغي
تعديل الفكرة التجريبية حتى يمكن القول بأن المعرفة يبرهن على صحتها بقدر
ما يتمشى موضوعها مع ذلك الذى تحاول أن تحققه . ان المعرفة تحتفظ دائما
بدرجة معينة ، مهما صغرت ، من الاتفاق . وكل التحسينات للوسيلة التى
تحسن بها المعرفة - اجراءات التجربة والتثبت - انما يقصد بها أن تصل
الى أدنى درجة من الاختلاف بين التوقع المعرض للخطأ وحدث ما يتوقع .

والتجريبية تفهم أحيانا بمعنى ثان أكثر تحديدا ، وهو أن المعرفة المحسوسة
هى وحدها المعرفة الصحيحة . ولكن هذه حالة خاصة أى حالة المعرفة الحقيقية
للوجود . وعندما يفهم « الوجود » بالمعنى العلمى ، ويفهم « الدليل » على أنه مناهزة
التوقع للحدث الذى يحققه أو يفاجئه ، فإن الاحساس عندئذ يتخذ لنفسه
سلطته الخاصة . فالاحساس ليس مجرد كشف عن الصفة ، ولكن عن
العلية . انه تأثير من خارج ، وحدث يلقي بنفسه على العقل ، كما انفجر
الرعد بالنسبة للأذن دون سابق انذار وفى اقتحام . ويتحدث الاحساس
بسلطة نهائية فى المعرفة الصحيحة للعالم الفيزيقي أو الطبيعى .

ولكن المعرفة المنطقية والرياضية، فى حين أنها لا يبرهن عليها بالاحساس،
الا أنها مع ذلك يبرهن عليها بمواجهة الكائن . ان اصطلاحات مثل « الملاحظة » ،
و « العرض » و « الشهادة » و « الرؤية » توحى بالاحساس ، ولكى تزود هذه
الاصطلاحات بالمعرفة الإدراكية ، فيمكن استعمال هذه الاصطلاحات بالمعنى
المجازى ، كان يتحدث المرء عن « عين العقل » ، أو قد يدخل الانسان كلمة أخرى
أقل تلوثا بالاحساس مثل « الفحص » . وأيا كان القاموس المستعمل ، فإن
الكلمة النهائية فى المعرفة الإدراكية تنطق بمعنى، بعلاقة ، باضمار ، بتعارض،
فتتحدث عن نفسها . ووقعها أقل من وقع الاحساس - وهو فى الحقيقة
ليس وقعا على الاطلاق بالمعنى العلمى ، ولكنه مع ذلك له نوعه الخاص من
العناد ، ويتطلب استسلاما مثل كل دليل آخر .

ان الوجود العلى لأفلاك ستة ، أو الأرض شبه الكروية ، انما يقام فقط
على أساس شهادة الاحساس . وشهادة الاحساس حاسمة لأنه عند هذه

النقطة تدخل السلسلة العلية نفسها في العقل أو تقف على العتبة . ولكن عندما يبرهن على صحة نظرية علاقة نظرية زمنية مكانية عليّة فانها تكون صحيحة بمعنيين : أنها صحيحة حسيا ، وهي صحيحة منطقيًا ورياضيًا . وفي حين يكون الأول من هذه الحقائق تجريبيًا بالمعنى الضيق أو الحسي فقط للكلمة ، فانهما كليهما تجريبيان بالمعنى الأوسع . ان النظرية من الناحية الكلية صحيحة ، لأن الأشياء كما هو واضح هي كما تصفها النظرية .

وهذه المعادلة بين العالم الفيزيقي أو الطبيعي ، وبين المعرفة الحقّة لهما ، عندما تبلغ هذه المعرفة حد الكمال ، شيء لا يمكن تفاديه . ان القول عن المعرفة والقول عن الحقائق وجهان من نفس القول . ان الأشياء تعرف حقًا لما هي عليه ، وهي ما هي كما تعرف . والوقوف في منتصف الطريق ، وافترض أن الاحساس وحده يكشف عن طبيعة الأشياء ، في حين أن الفكر إضافة ذاتية استنبطت لأغراض إنسانية وعملية ، مساو لقولك انه كلما عرف الإنسان معرفة أحسن زاد ابتعاد معرفته عن نظام الطبيعة والتاريخ .

- ٥ -

ان الموقف الفلسفي الذي أوجزناه هنا ، يسمى دون شك «المذهب الطبيعي» . ويقبل هذا الاسم على شرط أن يحدد معناه . والحقيقة هي أن الاصطلاح «طبيعة» ليس له في الوقت الحاضر معنى محدد يؤيده الاشتقاق أو الاستعمال (٧) . بل ان معنى « الطبيعة المادية » ، فقد دقة حدوده منذ توقف استعمال الثنائيات التقليدية .

لقد لقي المذهب الطبيعي في الماضي معارضة على أساس انه حط من قدر الإرادة الواعية مع مثلها العليا ، وكذلك مذهب «العقلية» على أساس أنه يتجاهل أو يقصر عن أن يعدل مع عالم المسادة والقوة والطاقة والعلية الآلية . وعندما تهجر هذه المتضادات ، والسلبيات والمهازات ، وتدخل مفاهيم الانبثاق

(٧) ان خير معالجة واضحة للموضوع ، في ضوء العلم الحديث ، والمتفكة عموما مع وجهة نظرنا هنا ، موجودة في كتاب «فكرة الطبيعة» تأليف ر. ج. كولنجوود ، ١٩٤٥ .

والاستمرار والحيادية فى مكانها ، فانه يتبقى بعد ذلك «طبيعة» منقحة تحدد بالعبارات الآتية : (١) المعرفة التى تسمى «العلم الطبيعى» (الطبيعة والكيمياء ، وعلم الأحياء) الخ معرفة صحيحة ، وهى أكثر صحة من أية معرفة أخرى فى مادة موضوعها (٢) العقل بالاضافة الى حالاته ومناشطه يوجد بنفس المعنى ، وينتمى الى نفس الحلقة المكانية الزمانية العليا ، مثل الأحداث التى تعرف بالعلوم الطبيعية ، (٣) الطبيعة المادية تشمل موضوعات الإدراك . (٤) الطبيعة الفيزيائية تشمل الأشياء المثالية للتفكير الذهنى . وفى حين ان هذه العبارات متداخلة بشكل ما ، فانه يمكن تقسيمها وتوسيعها من أجل أغراض الشرح .

(١) ان الطبيعة تتميز بين الفلسفات باحترامها للعلوم الطبيعية . وهى تقبل نتائجها كما هى فى آخر تعديل لها بالعلم نفسه . وينبغى ألا تعامل نتائج العلم الطبيعى على أنها حقائق من الدرجة الثانية ، تدرس فقط العلل «الثانوية» ، ويتعين ألا تحول الى حقائق من النوع الاستشراقى أوفوق الطبيعى . ان أى وجهة نظر عامة لمعرفة العالم الذى يعيش فيه الانسان ، لابد وان تضمها وسواء أكانت نهائية أم لم تكن ، تحتاج الى تصحيح ، فان ذلك أمره متروك للعالم نفسه . ان الطبيعة لا تعطى مهربا من حقائق العلم الطبيعى ، مهما كانت مرارتها ، وبقدر ما تعطى حدودا للمعرفة العلمية الحاضرة ، وبهذا تعطى ميدانا للجهل يمكن أن يدخله اليقين ، فانه نفس الجهل الذى يعترف به العلم نفسه .

(٢) ان الانسان انبثق بكل ملكاته العليا داخل نفس هذا التعدد العلى الزمانى المكاني الذى شمل يوما الأحداث غير العضوية فقط ، والذى يشمل الآن الأصوات غير العضوية فقط فى ميادين واسعة ممتدة ، والتى قد تتوقف يوما ما فى المستقبل عن اشتغال شئ الا الأصوات غير العضوية .

ان ما هو صحيح فى الحياة صحيح أيضا فى التاريخ الانسانى ، الذى انبثق من الحياة . ان المذكر الدينى بأن الانسان من التراب والى التراب يعود ، يعتبر أحيانا من بواعث القنوط . ولكن هذا ينسب « ما أقرب العظمة من ترابها » . ان الحقيقة التى تقول ان الانسان خرج من التراب تصدح

التراب ، على الأقل من وجهة النظر الانسانية • ان ما خرج من التراب قد يخرج مرة أخرى ، وان خروج الانسان من التراب حقيقة أرسخ من الحقيقة التي تقول انه لن يكون يوما ما الا ترابا •

ان انبثاق الانسان من عالم غير عضوى حجة على قدرته على الفعل فى ذلك العالم ، وهو يضع الانسان وبيئته الفيزيقية فى علاقة اتصال فاعلة • ان ذلك الذى ينبثق ، يمكن أن يؤثر ويعدل بل ويخلق أشياء من نفس النوع كتلك التى انبثقت منها • وانه لشيء عادى ، أحد هذه الأشياء العادية التى تصبح أعجوبة وعندما يقف الانسان للتفكير فيها • ان عقل الانسان يستطيع من خلال جسمه ان يعالج بيئته غير العضوية ، ويستطيع أن يخلق أشياء غير عضوية •

وأولئك الذين يفضلون أن يحسبوا الانسان روحا بلا جسد ، ينسون أنه اذا كان كذلك فلن يكون أكثر من طيف يتردد على المنظر الطبيعى عاجزا ، أو لن يكون على أحسن الفروض أكثر من مشاهد لمسرحية لم يأخذ فيها دورا • ولا يستطيع المرء أن يجمع بين الأمرين : أى لا يستطيع أن يكون غير جسدى ويتصرف جسديا • ان امكان الخضوع لقوى غير عضوية هو الثمن الذى يدفعه الانسان لقدرته على أن يستعمل ويدبر القوى غير العضوية •

(٣) ان الأشياء المدركة أجزاء من الطبيعة ، وقد يقال حقا ان الطبيعة نظام من المدركات المحسوسة اذا قصد «بمدرك» ما «يدرك» • ويعارض هذا الرأى ، الرأى الذى يعتنقه بعض الفلاسفة ، ويقول ان المدركات ليست مكونا لطبيعة فيزيقية ، ولكنها آثارها الفعلية (٨) •

ولا يمكن انكار أن العالم الفيزيقي الخارجى يعمل فى العقل ، فى الادراك عن طريق الجهاز الحسى والعصبى • ولكن لا ينكر فى كليهما – من ناحية أخرى – أن العالم الفيزيقي هو موضوع العقل • فاذا بدأ الانسان من العالم

(٨) ان اكبر مؤيد معاصر للنظرية العلية للادراك هو برتراند رسل ، انظر «المعرفة الانسانية» ١٩٤٨ الفصل الرابع • على أن العقار المضاد الشافى للنظرية العلية هو نظرية برجسون «المادة والذاكرة» ، ١٩٠٦ الترجمة الانجليزية (المادة والذاكرة) ، ١٩١١ •

الفيزيقي ، فان الانسان يستطيع أن يتأثر خطى سلسلة عليه تصل الى المثير والى الأعصاب الجوانية ، الى المركز العصبى ، حيث يتخذ شكل الادراك الحسى . واذا بدا من ناحية أخرى ، بالادراك الحسى ، فان الانسان يستطيع أن يتأثر سلسلة تفكير تقوده من المعانى الى الحكم ، والى تحقيق هذه النظرية نفسها للطبيعة الفيزيقية التى تصف العملية الأولى .

ولا يقف وحده أى تفسير واحد من هذين التفسيرين للادراك . ولم يشرح أبدا عالم نفسى فيزيولوجى كيف يزدهر دافع عصب نهائى فجأة ، مثل زهرة ماء يابانية فى مراسم الصفات والأشكال التى تكون محتوى الادراك الحسى - هذا دون أن نقول شيئا عن ضروب الاتمام التالية للتفكير . ولم يفسر أبدا نصير فلسفى للنظرية العلية لماذا يتخذ أحد أسباب الحالات العقلية دور موضوعه دون الآخر . وعندما يعهد بكل ما يشمله الادراك والفكر الى التأثير الأخير ، فان الأسباب تقتقر لدرجة أنها لا تشرح شيئا . وبصير العالم الفيزيقي شيئا لا يدرى المرء ما هو ، يعمل لسبب ولا يدرى المرء كيف .

وهذه النتيجة اللاارادية التى تعتبر فى بعض الأحيان آخر كلمة فى العلم ، يكذبها العلم فى الواقع من الأمر . ان العلم يستعين بالادراك على التحقق من صحة نفسه . ان العلم يقول فى الحقيقة اننا نعرف العالم المادى بالادراك الحسى ، وهو واضح ادراكيا ، وهو يتجلى فى الادراك . ولكى يكون الانسان فكرة صحيحة مناسبة عنه ، فان العلم يعلم الانسان قبول المضمون الفعلى الادراكى فى حدوده ، ويضيف اليه بالتمثيل والشرح . ولكى يعرف الانسان الطبيعة الفيزيقية فانه يزيد المعروض بواسطة التمثيل ، حيث يكون الممثل هو المتوقع من بعيد بشكل ما - والذى يتغير ويتضاعف بشكل غير محدد ، ولكنه من نفس نسيج المدرك .

والتفسير العكسى - الذى يقول ان العالم الخارجى يفزله العقل من نفسه ، غير مقبول ايضا ، لأنه يفشل فى تفسير المظهر الخارجى للطبيعة المادية . ان العقل - بعد أن يضيف الى نفسه كل تفكير ومدركات - يسجن داخل ذاتيته الخاصة ، وهو مجبر على أن يقبل بيئته المحيطة قبولا يقينيا . فاذا وضعت الطبيعة داخل العقل ، فمن المستحيل أن نعطي العقل مكانا فى الطبيعة .

ولا مهرب من هذه الورطة الا بفهم الادراك الحسى على أنه استجابة منتقاة .
ان تقدم الدافع العصبى الداخلى لا ينتهى عند المركز ، ولكنه يرجع فى اتجاه
أصله . وليس هذا الجزء الثانى من سيره مقصورا على الاثارة العصبية
للعضلات ، التى تتحكم فى وضع الانتباه ، أو التى تصل الى تمتها فى تصرف
ظاهر ، ولكنه يشمل أوضاعا ومعانى وتفسيرات - وبالجملة توقعات - متجهة
نحو المثير الذى يصبح عند ذلك المركز الحسى لموضوعه .

ومن ثم عندما تهاجم الأذن بمثير من جهة معينة ، فان الكائن العضوى ينصت
الى المصدر المثير ، ويتصرف أو يستعد للتصرف نحو هذا المصدر ونحو محتواه
فى نفس الوقت . وعندما يتأثر الحافظ بهذا الشكل فاعلا ومنفعلا ، فانه
يتحول الى الموضوع : ان المرء يسمع الصوت «هناك» ، ويدركه على أنه ناقوس
له مميزات منظورة قائمة وعلية . ويشمل الموضوع الإدراكى ما يتوقع من
الموضوع المحسوس ، أنه ذلك الجزء من الميدان المحيط كله ، الذى ينبه
الكائن نفسه اليه .

(٤) وتشتمل الطبيعة كوجود على موضوعات مثالية . واذا لم يكن ذلك
كذلك فمن المحال ان نؤكد ان الطبيعة هى كما تتمثل فى النتائج الكامل للبحث
العلمى . وكلما تقدم العلم ، أى اقترب أكثر من تحقيق مقتضيات المعرفة ،
فانه يصف شروط المفاهيم ونظمها . واذا أريد أن تكون التراكيب المنطقية
والرياضية للمعرفة متمشية مع الطبيعة ، فينبغى أن تؤخذ تجريدا من الطبيعة،
وان تتحقق بها ، واذا كان ذلك كذلك فينبغى أن تكون فى الطبيعة .

ويقرا الانسان فى كتاب دراسى للطبيعة أنه لا توجد قوة مهما كبرت
تستطيع أن تمد جبلا مهما كان دقيقا الى خط مستقيم على الاطلاق . فكيف
يمكن القول اذن أن الطبيعة خطية مستقيمة ؟ يوجد حل واحد لهذه الصعوبة
الواضحة ، وهو يفترض أن الطبيعة مستقيمة ، والا فهى هندسية كحد للتقريب .
وبالمثل فان القوانين التى يكشفها العلم الطبيعى تحكم فى ميدان الطبيعة
لا فى ميدان العلم الطبيعى . ان قانون الجاذبية مثلا ، يحكم أجسام علماء
الطبيعة لا عقولهم . وهو قانون مضبوط دقيق كما يدركه العالم ، وهذه
الدقة هى التى يقترب منها اقترابا شديدا ، لأنه موجود فى الطبيعة . ان كلمة
« لا يكاد » يمكن أن توصف على أنها فقط بالقياس الى « يكاد » .

وتشمل الطبيعة أهدافا مثالية أو أغراضا مثالية . وكأهداف يسمى وراءها ، وتمثل للوسيط قبل تحققها ، فانها تكون أجزاء من حلقة العلاقة العلية الزمانية المكانية ، لأن المصالح توجد هناك ، ولأنه من المحال أن يقال ما هي المصلحة دون الاشتغال على موضوعها المشكل . أن للمصلحة الطبيعية موضوعها المثالي الذي يماثل في صحته - بالإضافة الى الموجودات الأخرى المثالية - شكلها المنطقي والرياضي .

— ٦ —

وفي مناقشة موضوع الحرية في صلتها بالنظم الثقافية والعلوم ، لم يكن من الضروري أن نفوس الى أصل الموضوع . ان الانسان كان يهتم بعلاقة الحرية بالمثل العليا وبالضوابط الاجتماعية ، لا بالمسألة الميتافيزيقية لوجود الحرية .

والجواب على هذه المسألة الأساسية قرره من قبل الى حد بعيد ، النظريات الميتافيزيقية التي أكدت من قبل . ومن ثم فان الواقعية تستبعد النظرية القائلة بأن الانسان متحرر من العلية الطبيعية ، لأنه يخلق قوانين الطبيعية ، ومن ثم فهو فوقها . ان الواقعية تتضمن أن ضرورات الطبيعة وتحدداتها - أيا كانت - تحصل مستقلة عن أى عقل عارف انساني أو أى عقل عارف . وتضع الطبيعة الانسان في التيار العلي الزماني المكاني للأحداث ، ولا تعطيه مكانا في عالم أعلى حيث يتحرر من الأسباب التي تعمل في عالم العلم الفيزيقي ، وباختصار فان أية حرية يتمتع بها انسان أو لا يتمتع ، هي حرية الرجل الطبيعي .

ان التجريبية عندما تطبق على مسألة الحرية تعنى أنه سواء وجدت حرية أم لم توجد ، فانها مسألة حقيقية تحسمها الملاحظة ، لا الافتراض أو القضية أو الضرورة المستمدة من تحليل الوعي الأخلاقي . وسواء أكان الانسان حرا أم لم يكن ، وبأى مفهوم ، فان هذا يؤثر دون شك على ما يمكن أن يقال بحق عن الانسان باعتباره وسيطا أخلاقيا ، ويعتمد على معنى الأفكار الأخلاقية مثل الواجب والمسئولية . ان التجريبي لا يستنتج الحرية من الأخلاقية ، ولكنه يوفق بين هذه الأفكار عن الواجب والمسئولية وبين ما يجده عن الحرية .

وطبقا لوجهة النظر التي اتخذناها من قبل ، والتي توجد بين الحرية والاختيار ، فإن المسألة العامة تنقسم الى مسألتين :

« هل الاختيار الانساني سبب ؟ » و « هل الاختيار الانساني نتيجة ؟ » .

وبمعنى السؤال الأول ، تعنى الحرية أن الناس يختارون حقيقة ، ويفكرون وهم يختارون ، ويفعلون ما يختارون . ولما كان الاختيار الانساني ليس سببا كافيا للأحداث التالية فى عالم الطبيعة والتاريخ ، فيغلب أن يكون شرطا ضروريا . ان بعض الأحداث ما كان يمكن لها أن تحدث أبدا الا لوجود الاختيار الانساني ، أو لن تحدث الا اذا اختيرت . ولا يوجد فى هذا شك أكثر مما يوجد فى أية ملاحظة تجريبية . ولم يكن لها أن تنكر الا على أسس عقيدية تعسفية .

ان الحرية بهذا المعنى بينة ضد أية نظرية تنكر فاعلية الاختيار الانساني . ومن ثم فإن ما يسميه الفلاسفة « بالسببية الثانوية » مفاده أن خط العلية يمر خلال الجسد الانساني ، ويمر بالارادة ، ويتركها عاجزة تهوى الهواء كالمروحة . ان الآليين من المدرسة المتطرفة يدركون العلية وقفا على علوم الطبيعة والكيمياء . وتقصر الحيوانية والفطرية فى علم النفس وفى العلوم الثقافية ، العلية على بعض المستويات الدنيا للمصلحة ، مثل الفرائز والشهوات ، وتنكرها على ما يسمى فى الانسان بالعمليات العليا « للاختيار الفكرى » . ان نظرية « الجدلية التاريخية » تدخل قوة متفردة تتحكم فى مصير الانسان دون اعتبار للاختيار الشخصى . وأخيرا - فاذا فهمت الحرية بأنها اختيار انساني فاعل ، فانها تقوم دليلا ضد كل أشكال الأحدية التي تجعل علية الارادة مقصورة على الارادات الشخصية العليا مثل ارادة المجتمع ، أو الدولة أو الإله ، أو المطلق الميتافيزيقى ، وتدرك الارادة الفردية على أنها مصرفة لها أو راكبة على ظهرها .

ان تأكيد الحرية بمعنى الاختيار الشخصى الفاعل ، له مضامين بعيدة المدى . انه لا يستبعد الاعتراف بالحدود الضيقة لقوة الارادة الانسانية : عجزه عن أن يمنع أو أن يحدث العاصفة أو الزلزال أو تتابع الفصول أو شروق الشمس وغروبها ، أو عجز الارادة الانسانية الواحدة عن منع أو احداث

الأحداث التى تتطلب اتفاقا بين فاعلين انسانيين كثيرين . ولكنه يتضمن قطعاً أن للارادة الانسانية نقاط دخول فى السلسلة العلية ، وأنه من الممكن زيادة نفوذها وتأثيرها . ويتضمن أنه ، أيا كانت التأثيرات (مثل العلم والتعليم والاقتصاد) التى تخلق أو تغير أو تنشر المعرفة البشرية ، فإنها تستطيع أن تغير سير الحوادث عن طريق الاختيارات التى تتوسطها المعرفة . وبوساطة المعرفة يستطيع الناس أن يمسكوا بزمام قوى الطبيعة ويسخروها . إن عظم القوى الطبيعية نفسه ، كالطاقة الذرية مثلاً ، يعمل على الضبط الانسانى لاضده . وبينما تظل قوة الاختيار الانسانى صغيرة ، وكثيراً ما تبدو تافهة ، فمن الصحيح - مع هذا - أنه لا توجد حدود معينة للإمكان .

والمسألة الثانية المتعلقة بالحرية تتصل بأسباب الاختيار الانسانى . هل تحدد اختيارات الناس بظروف خارجية أو سابقة لم تختَر ؟ هل توجد اختيارات انسانية لا تنشأ عن شيء إلا عن نفسها - صواعق لا سبب لها تنولد تلقائياً ، ومن ثم لا تتوقع ؟ هل من الصحيح أن يقال أنه عندما يموت اختيار معين ، قد يحدث اختيار آخر تحت نفس الظروف تماماً ؟

وقبل أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال ، ينبغى أن نعترف بما يعنيه جواب بالإيجاب . فيندر أن يتصور أن الاختيار يمكن أن يكون فاعلاً دون أن يكون هو ذاته معلولاً . فإذا اتصل بالسلسلة العلية على الإطلاق ، فيبدو أنه إذا لم يكن الاختيار محدداً ، فلن يكون ممكناً لرجل واحد أن يؤثر على اختيارات آخر ، لأن الارادة تفعل فى الارادة عن طريق الوسطاء الماديين ، مثل الكلام والسجلات والفعل الجسمانى . إن « القدرية » يولدها اعتقاد من اعتقادين أو كليهما : الاعتقاد بأن ما يختاره الانسان لا يغير من الأمر شيئاً ، والاعتقاد بأن الأشياء تحدث مصادفة . إن القدرية بمعنى العجز أو موقف عدم المبالاة أو اليأس ، لا تنتج عن اكتشاف القانون والنظام فى الطبيعة . وإنما من غيابها الظاهرى . إن افتراض القوضى والاضطراب فى الأشياء هو الذى يؤدي الى القول : « لا يوجد شيء يمكن فعله ، إن ما سيحدث سيحدث ، وما على الانسان إلا أن ينتظر ضربات الحظ » . وينبغى أن يلاحظ أن تقدم العلم قد أدى الى رفض القدرية وغروبها لا الى رواجها وشروقها .

وأيا ما كانت المضامين العملية أو العاطفية ، فإن خير تعميم محقق تجريبي في إيماننا هذه هو أن الانسان يعيش في عالم توجد فيه عوامل جبرية وعوامل غير جبرية - ميادين توقع وميادين لا توقع . ولا يوجد مبدأ واضح بنفسه تحل به المسألة مقدما . ان القول بأن لكل حدث سببا هو القول بعقيدة . والبرهان النهائي الوحيد على أن الحدث له سبب هو أن نجد السبب ، حيثما يبدو أن الأحداث تحدث في غياب الأسباب ، فإن الفروض غير الجبرية تظل مفتوحة .

ان عدم امكان التكهّن بالمسلك الانساني مسألة قبيحة الصيت ، وهو يتناسب مع المدى الذي يذهب اليه الناس في الاختيار . ان العلوم الثقافية التي تستخدم المنهج الشارح لم تحذف عدم امكان التكهّن بمسلك الشخص الذي يقرر لنفسه بنفسه . وهى تميل الى البحث عن القوانين الاحصائية التي تشبه القانون الفيزيقي لانتشار الغازات . ولا يوجد شيء يمنع الفن بوجود مجالات ذرية للاختيار الشخصى تتبع ، مثل الذرات الكيميائية ، خط سير عشوائيّا خاصا بها .

ويؤيد العلم الحديث أيضا فكرة الانبثاق ، وظهور تراكيب جديدة في سياق الطبيعة التي تتصرف بطريقة لم يكن يمكن التكهّن بها مقدما قبل حدوثها ، ولا تشير اليها الأجزاء . ان الشخص الذي يختار قد يكون تركيبا منبثقا ، او سلسلة من التراكيب على هذا النحو ، يكون كل منها شيئا جديدا في العالم وبداية جديدة .

ومن ثم لا يوجد ما يدعو الى افتراض وجود نقص يؤسف له في عدم الجبرية او عدم امكان التوقع أو الجدة ، واختلاطها بالجبرية التوقعية ، والتشابه يبدو أنه يناسب ويصف هذا التوازن بين العقل وغير العقل ، والمخطط وغير المخطط ، والمضبوط وغير المضبوط ، الذي يميز سعى الانسان وراء مصالحه ومثله العليا .

— ٧ —

ان الموقف الميتافيزيقي الذي اتخذناه هنا يمكن أن يوصف بأنه « وقتى دنبوى » و « تعددى » . انه وقتى لأنه علاوة على الوجود المنطقي ، لا يسمح

وجود الا « الوجود العلى » ، ذلك التيار من الاحداث الذى يشغل فيه كل منها وقتا معيناً ، ويحدث قبل ، أو بعد ، أو فى نفس الوقت مع الباقي . ولا تدخل الوحدات « الخالدة » أو « غير الوقتية » هذا التيار الا نائبة عن وحدات أخرى عن طريق الاحداث التى تكون الجزء الادراكى ، أو بأن تصبح موضوعات المصالح المثالية التى توجد فى الزمن . انها ليست ذات قيمة أو سمو خاص ولا درجة من القيمة ، ولا قيمة على الاطلاق الا ما قد تستمد من المصالح الوقتية التى توجه اليها . وينبغى الا يخلط بينها وبين الوحدات الباقية التى ينبغى أن توجد فى زمن ، اذا أريد لها أن تستمر فى الوجود خلال الزمن .

ويوجد أنواع مختلفة من التعددية ، كما توجد أنواع مختلفة من الأحدية المضادة لها . وأقدم أشكالها هو أحدية الجوهر ، ويعتبر هذا شيئاً عاماً أو مادة عامة . وقد بدأ هذا النوع من الأحدية بأنواع الجوهر المعتادة ، مثل الهواء والماء والنار . ثم تبعها أحديات المادة والقوة والطاقة وأخيراً الكهرباء . وقد رد الفلاسفة الطبيعيون الهجوم بقولهم بوجود جوهر عقل عام - الارادة أو العقل أو الحياة أو النفس أو الروح أو الفكر ، وقد اختير أحدها ليعمل عمل الباقين ، ويعطى اللب الداخلى للعالم الفيزيقي أيضاً .

على أن أحديات الجوهر الفيزيكية والعقلية قد تدهورت مع تدهور فكرة الجوهر نفسها . ان مادة مشتركة بين الوجود جميعاً ينبغى أن تجرد من صفاتها الخاصة حتى لا يصير لها شيء منها فى النهاية ، وبعد أن تظل موجودة كشيء غير محدد تتلاشى بعد حين كليه ، ويصبح الجوهر المشترك مساوياً أولاً ل : س ، ثم بعد ذلك لصفر .

ولقد استندت أحديات العلة على فكرة العلة كحافز ، ينتقل من التالى الى الذى يليه خلال سلسلة من أفكار متتالية . أن فكرة الحدث الفيزيقي الأول الذى تتابعته عنه كل الاحداث الطبيعية والتاريخية بواسطة نوع من سلسلة رد الفعل فكرة فاشلة لعدم وجود دليل عليها . فلم يكتشف حدث أول كهذا ، ولما كان الماضى شيئاً غير محدود فمن الصعب أن نرى كيف يمكن أن يكتشف . ولكي نبرهن على أنه الأول كان من الضروري أن نبرهن على الفرض السلبى الذى يقول بعدم وجود أحداث طبيعية قبله ، وعلى الفرض

الاجابى الذى يقول ان الاحداث التالية يمكن أن تستمد منه بطريق مباشر أو غير مباشر . ان الفلسفات غير الطبيعية قدمت لها علة أولى ، ولقيت صعوبات مماثلة . وانها لغريزة سليمة تلك التى تحض الطفل على أن يسأل : « ومن الذى صنع الاله ؟ » لأن نفس مبدأ العلية السابقة الذى يرجع الى اله ، يتضمن ما هو أبعد ثم أبعد وهكذا .

وقد نسخت أحدى النظام والهدف ، أحدى الجواهر والعلة . وتتكون احدى النظام فى التأكيد بوجود نظام متحكم شامل واحد أو قانون ، أو طائفة من القضايا التى تشير الى كل الأحداث أو تستنتج منها على أنها ضرورة ، وتتطلب شرحا بالقياس اليها اذا أريد أن تشرح حقيقة .

ولقد قيل بوجوب وجود نظام شامل كهذا ، لأن الأشياء جميعا مرتبطة بعضها ببعض ، بحيث ان من المستحيل أن نشرح شيئا الا عن طريق علاقاته بكل شيء آخر . وهذه الحجة تستند الى مبدأ أن العلاقات جميعا داخلية فى أشياءها ، ومن ثم لا يمكن أن يوجد شيء أو أن يكون كما هو كائن بدون علاقاته . ولكن ينبغى أن يلاحظ أن العلاقات الوحيدة التى يعرف وجودها بين الأشياء جميعا هى العلاقات التى يشير اليها التعدد . واذا أراد شخص أن يتحدث عن تعدد الأشياء على الإطلاق ، فينبغى أن يسلم بأنها جميعا يتصل بعضها ببعض بعلاقات مثل « وار العطف » و « الوجود الكينونى » و « العدد » و « الاختلاف » . ولكن هذه هى نفس العلاقات التى ليست داخلية لأشياءها ، وهى العلاقات التى تترك الأشياء غير متأثرة .

ومن الصحيح أن المواجيد العلية ستكون لها علاقات عليية فيما بينها . وهذا يتضمن أنها تتصل بعضها ببعض زمنيا ومكانيا . ولكن العلاقات الزمانية والمكانية وحدها لا تعنى علاقات عليية . والأشياء التى ترتبط ارتباطا عليا بأشياء أخرى ليست بحاجة الى أن تتصل بكل الأشياء الأخرى .

ومن ثم تصير مسألة « الواحد والكثير » مسألة تجريبية ، والجواب الذى يعتمد على حقائق لم تؤكد بعد ، هو أنه توجد وحدة وتعدد . انه من العبث أن يؤكد واحد باستبعاد الآخر ، ان العلم والفلسفة يبحثان عن الوحدة دون شك ، ولكن لا يوجد مسوغ لتأكيد وحدة أكثر مما يوجد ، وثمة دائما

تعدد باق • وتوجد قوانين في الطبيعة ، ولكن توجد قوانين كثيرة ، وكذلك توجد فوضى • وتوجد مفاتيح مختلفة تفتح أبوابا كثيرة ، ولكن لا يوجد مفتاح عام •

وحيث انه لا توجد معرفة بكل شيء ، وحيث انه توجد معرفة مع ذلك ، فينبغى أن يكون من الممكن أن نعرف الأشياء قطعة قطعة • ان تعدد الحقائق المستقلة شيء مقرر جدا ، شأنه في ذلك شأن كل حقيقة • ومن المهم لتقدم العلم أن نعرف الأشياء منفصلة كما نعرفها مجتمعة • ان التجربة المضبوطة التي يحاول العلم المضبوط أن يستخدمها تعتمد على امكان اعادة التجربة ، ويعنى هذا عزل عدد معين من الظروف من سياقاتها المتغيرة • واذا وجد تعدد في الحقائق المستقلة ، فانه يوجد تعدد في الأشياء المعروفة والأشياء التي ستعرف •

أما عن أحدية الغرض ، فلم يقم دليل يثبت صحة مثل هذا الغرض • ان الشاعر الذي يقول « انى لا أشك فى وجود غرض على نحو موصول خلال العصور » يعبر عن عدم شكه ، ولكنه لا يذكر الغرض ، أو يعطى دليلا مقنعا لأولئك الذين يشكون • ولا يوجد غرض شامل كهذا أكد على الإطلاق الا على أساس أولى سابق على التجربة ، أو على أساس العقيدة أو اليقين • واذا نظرنا الى الموضوع نظرة تجريبية ، فانه توجد أغراض وأغراض يمكن أن تصطنع وأن تحقق ، ومن الناحية التجريبية توجد أغراض كثيرة وكمية كافية من اللاغرضية تؤيد أقوال الشعراء الأقل تفاؤلا •

— ٨ —

ما الذى سيقال عن العلاقة بين الكائن والقيمة من الناحية الحيادية الواقعية ، التجريبية ، الطبيعة ، التحررية ؛ الوقتية ؛ التعددية ؟ يوجد سؤالان كبيران وهما : هل الحقيقة والوجود قيمان ؟ هل القيمة حقيقية وموجودة ؟

ان الجواب عن السؤال الأول من هذين واضح • ان الحقيقة والوجود فى نفسيهما لا يعنيان الخير أو السوء • ان الحقائق والمواجيد قد تكون خيرة

أو سيئة أو محايدة . وعندما تكون خيرة أو سيئة فلا يرجع ذلك الى مجرد حقيقتها أو وجودها ، ولكن يرجع الى أنها موضوعات اهتمام تصلح لان تكون موضوعات مصلحة .

ولم يقل انسان أن كل ما يوجد سيئ ، ولكن فكرة « أن كل شيء كائن خير » أيدت بحجج على أسس كثيرة . ولقد قيل انه لما كانت كل الأشياء قد خلقها اله بر خير فينبغي أن تكون بارة خيرة - والا فانها ما كانت لتخلق . ولكن نظرية الخلق الخير تتطلب من أجل برهانها التجريبي نفس الفكرة التي تناقش ها هنا - وأعني بها أن كل الأشياء خيرة . وتعتمد حجة أقوى على قول مثالي يقول ان كل الكائنات هي نتاج لعقل عارف تتحكم فيه المصلحة . ان الأشياء يفكر فيها في الحقيقة أو الوجود ، ولما كان التفكير ضربا من النشاط المهتم أو يتحكم فيه نشاط مهتم ، فينبغي أن تدبر الأشياء بحقيقتها أو وجودها الى جاذبيتها للاهتمام ، أى الى خيريتها . وهذه الحجة بأشكالها المختلفة تدحضها الواقعية .

ويبقى بعد هذا معنى واحد - وواحد فقط - يمكن أن يقال فيه أن الأشياء خيرة . ان الأشياء جميعا خيرة للمعرفة ، امكانا ، وهى خيرة نسبيا لحب استطلاع نهم . ولا يمكن - من الناحية الانسانية - أن نعرف كل شيء ، ولكن لاشك فى وجود عقول باحثة مصرة على الحصول على عقائد حقيقية أيا كان نوعها ، عقائد يمكن تحقيق صحتها بأى شيء . ان كل شيء « غذاء للفكر » وينبغي ألا يستنتج أن ماهو غذاء للفكر غذاء لأية شهوة أخرى ، اوهو خير فى أى معنى سوى المعنى الادراكى . ان المصلحة الادراكية تشمل الرغبة فى « معرفة الاسوأ » - الشر والخير أيضا ، والمحايد والخير والشر أيضا . ثم ان الخيرية الادراكية نسبية للاهتمام الادراكى ، وهى شيء وصل الى العالم متأخرا نسبيا . ولم توجد خيرات ادراكية أو شرور ادراكية خلال تلك الامتدادات الكبيرة للزمن التى سبقت ظهور الانسان الطلعة فكريا .

واذا سلمنا بأن الحقيقة والوجود لا تعطيان قيمة لشيء لا قيمة له ، فانه يبقى بعد ذلك مسألة استطاعتها زيادة قيمة شيء كانت له قيمة من قبل . ان الموضوع المشكل للاهتمام ما - كما إشرنا من قبل - ليس أحسن عندما

يتحقق ، فان تحقيقه يحدد النقطة التى ينتهى فيها ذلك الاهتمام ويقف ، ومن ثم يضاف قيمة على موضوعه • ولكن الشيء المتحقق قد يصبح - وهو فى العادة يصبح - موضع اهتمام جديد ، مطول أو ممتع • ومن الواضح أيضا ان القيم الأداتية ، الموجودة امكانا أو بالفعل تستمد قيمة من الوجود : فتستمد القيمة الأداتية الموجودة امكانا ، قيمة من العلاقات العلية التى تحدث فى الطبيعة ، وتستمد القيمة الأداتية الفعلية قيمة من الأحكام الوسيطة للعلاقات العلية التى تخدم مصالحها التابعة خدمة أحسن عندما تكون صحيحة ، منها عندما تكون خاطئة •

ان السؤال الثانى من السؤالين الذى يخص علاقة القيمة والموجود هو عكس الأول • هل تعنى القيمة الكينونة ؟ ان الجواب واضح بنفسه بالمفهوم الأساسى للاصطلاح « الكينونة » ان ما هو خير أو شر كائن ، وخيرته وشره كائنان • والقيمة حقيقية أيضا ، بمعنى كونها مستقلة عن الحكم الذى يؤكدها أو ينكرها • وبمعنى آخر ، فان القيم لا تصير خيرة أو شريرة بأن نظن فيها هذا الظن • وقد تكون المنفعة وموضوعها خرافيين • للموضوع الخرافى لاهتمام خرافى قيمة ، أى قيمة خرافية • ولكن القيم الخرافية صحيحة ، بمعنى أنها مستقلة عن الأحكام الخاصة بها ، ان الموضوعات الخرافية لآمال هاملت الخرافية ومخاوفه ، خيرة وشريرة مستقلة بذلك عن قارئ شيكسبير •

وللقيم وجود بالمعنى المنطقى لهذا الاصطلاح - وهى أعضاء فى فئات ، وقيم لتغيرات أو شروط علاقات • ومسألة وجودها العلى أقل بساطة ، والجواب أقل تفاهة • وبمعنى عام ، ان المكانة الوجودية للقيمة تتبع المكانة الوجودية للمصلحة التى تضافى القيمة • وعندما تكون المصلحة موجودة وجودا عليا ، فان المصالح السلبية لها نفس الحق فى الوجود مثل المصالح الإيجابية (ان المصلحة السلبية ليست نفس الشيء كالمصلحة غير الموجودة) وان الشر موجود بنفس معنى وجود الخير •

والمسألة الهامة هى أنه توجد مصالح انسانية عليا موجودة ، تظهر داخل مرحلة معينة من التعقيد المتقدم للحياة والعقل • وعندما تنبثق تتفاعل مع البيئة غير العقلية وغير العضوية كما تتفاعل مع مصالح أخرى • وهذا صحيح

بالنسبة لكل المصالح على كل مستوى ، فهو صحيح بالنسبة للتحليلات العليا للفكر الخالق والخيال ، كما هو صحيح بالنسبة للانمكاسات والشهوات والدوافع الأساسية . وحتى المصالح التي لاتؤخذ بالشفعة للدراك، والتأمل الجمالى ، فانها تتفاعل داخل الكائن العصى ، على الرغم من أنها لا تفعل عليا فى موضوعاتها . ان الأبراج العاجية لها ممراتها المزدوجة فى الطابق الأرضى الذى يؤدى الى الشارع . ان الرجل مع اهتماماته ليس منفيا من وطن آخر ، وليس زائرا له مدة اقامة محددة ، وليس مقيما لم يكتسب الجنسية أو شخص وفد من الخارج ، انه مواطن فى هذا العالم ومواطن بالميلاد . و « العالم الآخر » الوحيد الذى يعيش فيه أو يستطيع أن يعيش فيه هو امتداد لهذا العالم . وما تدفعه مصالحه الى أن يفعله ، له نتائج فى شئون الكون .

وقد يوجد أو لا يوجد موضوع المصلحة مجردا من المصلحة كما أشرنا الى ذلك من قبل . وقد يأخذ الاهتمام شكل تحقيق وجود ما لا يوجد ، وفى هذه الحالة الأخيرة يكون الموضوع خيرا عندما لا يوجد بعد . ولكن قد يأخذ الاهتمام ايضا شكل الوجود القاطع أو المانع ، وفى هذه الحالة يكون الشيء سيئا عندما يوجد .

وتحفر هذه الاعتبارات الأرض من تحت أقدام الاصطلاح الشهير « الجدل الأنطولوجى » ، الخاص بالكائنات وحقيقتها والذى يوجد ارتباطا بين الوجود وبين الطيبة والاحسان .

ان موضوع المصلحة الايجابية يمكن أن يقال عنه انه « صالح للبقاء » وموضوع المصلحة السلبية « غير صالح للبقاء » هذا اذا فهم هذان القولان بمعنى وجود مصالح تميل الى وجودها أو الى عدم وجودها .

على أن رفض كل تعميم يعادل بين الحقيقى أو الموجود وبين الخير ، يترك مجالا للحقيقة التجريبية التى تقول ان بعض الأشياء تدين بحقيقتها أو وجودها الى خيريتها . ان المصلحة تميل الى تحقيق موضوعها، وقد يأخذ هذا التحقيق - وكثيرا ما يفعل - شكل ايجاد امكانات . وعندئذ فان موضوعات المصلحة التى تحققت تأخذ مكانها فى العلاقة الزمنية المكانية العليا مع نتاج العلات

غير العضوية واللاعقلية والالانسانية ، وتكون لها نتائجها المقبلة . وتصبح نتائج أفعال الانسان المهتمة جزءا من البيئة الوجودية لمصالحه التالية . ان الانسان يعيش الى حد ما داخل عالم من صنعه ، وبقدر ما تتخذ مصالحه شكل اختيار ، يعيش حرا بين مخلوقات حريته الخاصة .

— ٩ —

ان الانسان ومصالحه ، والقيم التي تولدها هذه — مندمج في نظام طبيعي . وثمة اتفاق جزئى بين الانسان وبين هذا النظام الطبيعى ، ولو لم يكن ذلك كذلك لما استطاع الانسان أن يوجد وأن يستمر على قيد الحياة . أما وقد اشترى الانسان الوجود بقبول الطبيعة على ما هى عليه ، فان الانسان قادر بشكل ما على أن يعلى شروطه على الطبيعة . ثمة جانبان فى الانسان الذى هو مخلوق وخالق فى نفس الوقت .

ان قدرة الانسان على تشكيل مصيره قدرة صغيرة الى درجة تثير الشفقة ، ولكنها من ناحية المبدأ غير محدودة . فبقدر ما يعرف الانسان ما هى الحدود وما هى أسبابها يكون الطريق مفتوحا أمامه لازالتها ، وذلك بالطرق غير المباشرة والتنظيم ، وبضرب قوة طبيعية أخرى . ان الانسان يستطيع الآن أن يحرك الجبال بعد أن وجد العتلة الضرورية ومرتكزها . وليس من المحال أن يعرف يوما أن يتعلم كيف يلقي الموت نفسه . ولا يترتب على ذلك أنه سيفعل ذلك حتما ، أو أن من المرجح أن يفعل ذلك . ويبقى الأمر مشكوكا فيه . وقد يهزم الانسان مع اختياراته الشخصية ، ويمحى من الوجود محو نهائيا . ان الفلسفة التجريبية والطبيعية لا تسوغ أكثر من موقف أمل منظم .

ومن المناسب أن يتحدث المرء عن « الطبيعة الأم » اذا قصد أن الانسان انبثق من العلاقة الزمانية المكانية العلية التى تحيط به من كل جانب ، قبل وبعد وإلى كل نقطة محيطة بالدائرة ، والتى تنفذ به الى الصميم . ومن المناسب أن يكون الانسان شكورا لهذا النظام الطبيعى للمدى الذى يستجيب به لمصالحه : لأنه يمد به حاجاته ، ولأنه غرس التعاطف والحب (والكره والقسوة

أيضا) فى قلبه ، ولأنه فى نظامه وترتيبه يتلاءم مع ملكاته الإدراكية ، ولأنه فى ضروب جماله يمدّه بموضوعات لاهتمامه الجمالى .

على أنه من غير الصحيح ولا الجائز أن نفترض مع ذلك - أن الخيرات التى تعطىها الطبيعة ترجع فى حقيقتها ووجودها الى اتفاقها مع المصالح الانسانية . ان الطبيعة تعطى نفسها دون وعى منها للحياة الانسانية التى ولدتها . وقد يكون من الوقاحة والغباء أن نفترض وجود تسامح رفيق فى مركز الضبط الكونى : انه وقح لأنه غير مؤيد بالدليل ، وهو غبى لأنه يضعف اعتماد الانسان على نفسه . ويبدو أن الحياة الانسانية قد نجت من مآزق دقيقة لكى تستمتع بحد صغير من التسامح ، وأن تضع قدمها فى مكان غير ثابت بالنسبة للمستقبل . وعندما يدرس الانسان التعقيد الواسع للأحوال السماوية والأرضية التى اجتمعت لجعلها ممكنة ، تبدو الحياة الانسانية غير محتملة بدرجة تصبح بها غير مصدقة - الا الحقيقة التى تقول اننا موجودون ها هنا .

وتولد هذه الاعتبارات الشك ، ولا جتأح فى ذلك . ومن ناحية أخرى فقد تؤدى الى السؤال المتفائل « واذا كان ذلك الى هذا الحد ، فلماذا لا يذهب الى أبعد من هذا ؟ » . فاذا لم يهدف النظام الكونى الى الخير ، فلم يقصد به الشر أيضا . ان الوجود يتناسق مع الخير . ويوجد مجال دائما للخير ، مهما كان مدى ضيق المجال . والأمل فى حد ذاته علامة مبشرة ، لأن الأمل ليس مجرد رغبة أو تكهن ، ولكنه سبب تتحقق به الأشياء المؤلمة أحيانا .

الإشراف اللغوي: حسام عبد العزيز
الإشراف الفني: حسن كامل
التصميم الأساسي للغلاف: أسامة العبد

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب